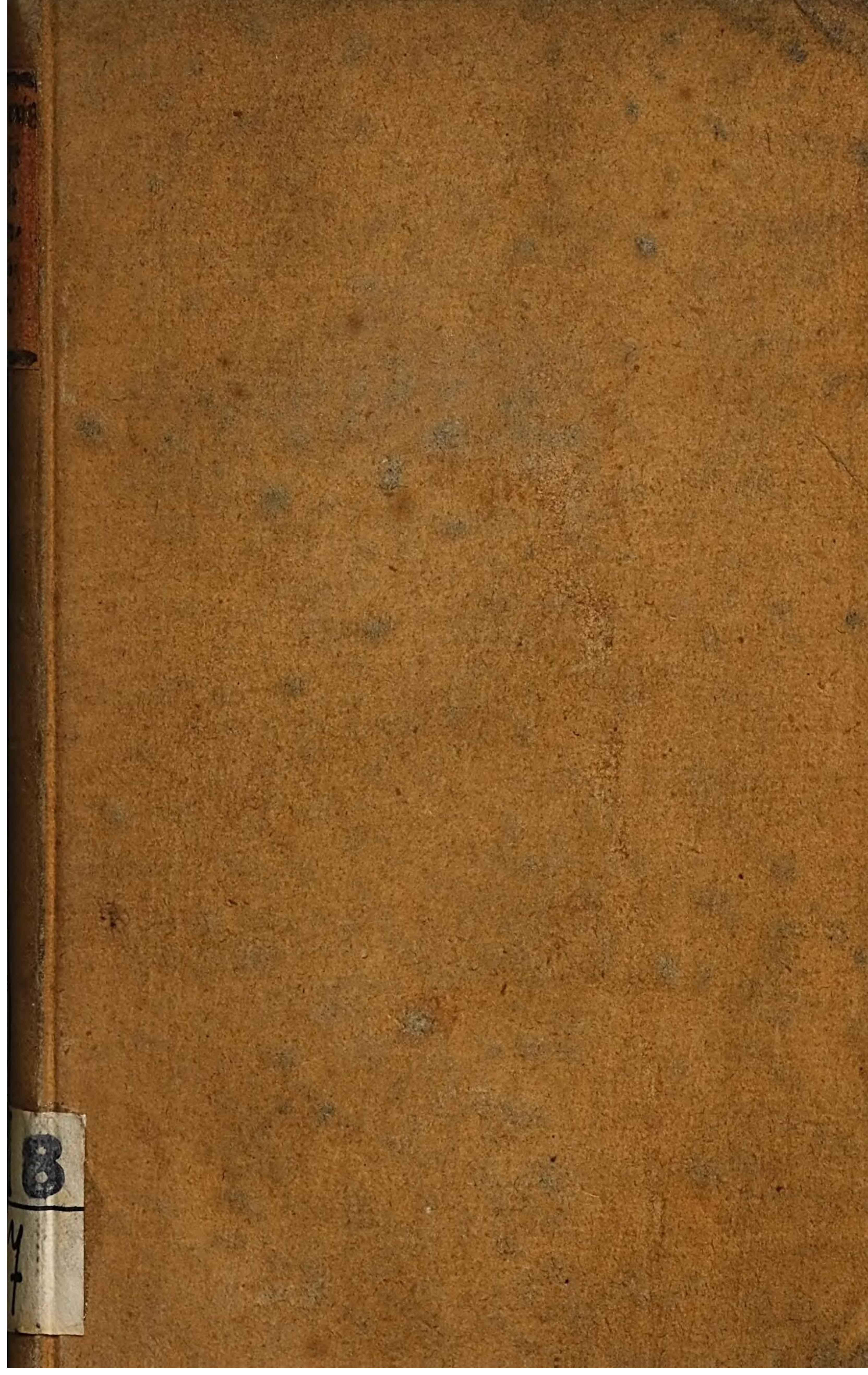




1171
—
13118

27

B r i e f e
über die
Wissenschaftslehre.

Nebst
einer Abhandlung
über
die von derselben versuchte Bestimmung
des
religiösen Glaubens.

Von
Willhelm Traugott Krug.

Leipzig,
bei Roch und Compagnie.
1800.

Vorerinnerung.

So trostlos und wohl gar gefährlich auch der Skeptizism als *objektives* und *transzendentes* Prinzip, d. h. als Grundsatz einer die Gewissheit aller Erkenntniß zerstörenden Philosophie, seyn mag, so heilsam und nützlich ist er unstreitig als *subjektives* und *logisches* Prinzip, d. h. als Maxime des Philosophirens über jedes System, das sich als unbezweifelt gewisse und allgemeingültige Erkenntniß ankündigt. Hat nicht ÄNESIDEM der kritischen Philosophie einen wesentlichern Dienst geleistet, als so viele ihrer Freunde, die kein andres

Geschäft zu kennen schienen, als die Kritik zu exzerpiren, zu kommentiren, zu paraphrasiren und zu akkommodiren? — Was KANT im *Streit der Fakultäten* von den Philosophen überhaupt sagt, daß sie in Beziehung auf die übrigen vom Staate gleichsam instruirten und auktorisirten höhern Fakultäten im literarischen Parlamente die Oppositionspartei ausmachen, das läßt sich ebenso richtig von den Skeptikern in Beziehung auf ihre philosophischen Zunftgenossen sagen. Dieses Oppositionsrecht darf die philosophirende Vernunft in der Versammlung ihrer Repräsentanten denen, welche sich desselben bedienen wollen, durchaus nicht verfahren, damit in der philosophischen Welt immer Wachsamkeit und Regsamkeit erhalten werde.

Der Verfasser gegenwärtiger *Briefe* hat sich eben dieses Rechtes in Beziehung auf das neueste philosophische System, die *Wissenschaftslehre* genannt, bedient, und er hofft, daß ihm dasselbe von ihr, so sehr sie auch ihrer unbezweifelbaren Gültigkeit versichert seyn mag, nicht werde streitig gemacht werden. Die Wissenschaftslehre hat zwar bisher ziemlich spröde gethan, und ihre Gegner größten Theils in einem etwas unsanften Tone zurecht gewiesen. Indessen ist auch nicht zu läugnen, daß sie in manchen Fällen bloß das Widervergeltungsrecht gebraucht hat, und, wenn sie dabey die Grenzen desselben hin und wieder überschritten hat, dieß vielleicht mehr von der Kraftfülle, womit sie den Kampfplatz betrat, als von einer

feindseligen Gefinnung herrühren mag. Der Verfasser hat bisher an diesem Streite keinen Theil genommen, weil er es für Pflicht hielt, ein System erst genauer für sich selbst zu prüfen, ehe er mit einer öffentlichen Prüfung desselben hervorträte. Er hat in dieser Prüfung die Wissenschaftslehre mit der ihr gebührenden Achtung behandelt, hat ihr nicht gehässige Folgerungen, sondern Gründe entgegengesetzt, und hat diese Gründe nicht aus dem Systeme seiner eigenen Überzeugungen, welches darzulegen und geltend zu machen hier gar nicht seine Absicht war, sondern, wie es der ächten Skepsis ziemt, aus dem geprüften Systeme selbst, der Wissenschaftslehre, hergenommen. Er darf also wohl auch auf eine gleiche Behandlung von Seiten der Geg-

ner Anspruch machen, und wenn er sich in denselben nicht ganz irrt, so fürchtet er gar nicht einmal eine entgegengesetzte Behandlung. Denn er hat von dem Unterscheidungsvermögen derselben eine zu vortheilhafte Meynung, als das er nicht hoffen sollte, auf einen andern Fuß von ihnen behandelt zu werden, als geistlose Possenreißer und herzlose Sykophanten. Sollte er sich gleichwohl in dieser Hoffnung getäuscht finden, so wird er eine Untersuchung, die durch diese Briefe bloß eingeleitet werden sollte, gänzlich aufgeben, weil aus einer literarischen Fehde, die mit leidenschaftlicher Hitze geführt wird, selten etwas Kluges herauskommt, und am Ende den Zuschauern nur ein Skandal gegeben wird, das die Wis-

enschaft sammt ihren Pflegern in öffentlichen Mißkredit bringt.

Was die *Abhandlung* über die philosophische Bestimmung des religiösen Glaubens betrifft, so war dieselbe eigentlich zu einem Journalaufsatze bestimmt, so wie sie sich auch auf zwey solcher Aufsätze bezieht. Da sie indessen mit den Briefen in einer sehr natürlichen Verwandtschaft steht und durch dieselben einiges Licht gewinnen kann, so hat sie der Verfasser in ihrer ursprünglichen Form den Briefen folgen lassen, obgleich jene spätern Ursprungs sind, als die Abhandlung. Diese war nämlich schon entworfen, ehe noch gegen die in der Abhandlung geprüften Aufsätze politische Mafsregeln ergriffen waren, und bereits zum Drucke völlig ausgearbeitet, als eine

Appellazion an das Publikum gegen diese Maßregeln erschien. Der Verfasser wurde durch eine solche Einleitung des Streits über den Glauben an Gott unschlüssig gemacht, ob er sich darein mischen sollte, indem er fürchtete, daß seine Theilnahme leicht gemißdeutet werden könnte, ob er sich gleich bewußt war, aus bloßem Interesse für die Sache selbst die Feder ergriffen zu haben. Indessen hat er sich, aufgemuntert durch seine Freunde und durch den Gedanken, daß vielleicht jetzt die in Frage gekommene Sache mit mehr Unbefangenheit als früher beurtheilt werden möchte, über alle kleinliche Rücksichten weggesetzt, und gibt daher seine Arbeit dem Publikum mit freudiger Zustimmung seines Herzens und mit dem Wunsche hin, daß

auch sie etwas zur genauern und gründlichern Erörterung des höchst wichtigen Gegenstandes, den sie betrifft, beytragen möge. Geschrieben zu Wittenberg, im May, 1799.

Willhelm Traugott Krug.

B r i e f e

ü b e r

die Wissenschaftslehre.

B r i e f

über

die Wirtschaftsweise.

E r s t e r B r i e f.

Sie sind also, 1. F., durch den *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* *) für dieses System ebenfalls gewonnen worden, und sind geneigt zu glauben, daß es das einzige philosophische System sey, bey welchem ein denkender Kopf volle Beruhigung zu finden hoffen könne? — Ich bewundre mit Ihnen die originelle und konsequente Denkart seines Erfinders. Aber noch liegen in dem Innersten meiner Seele einige Zweifel an der Richtigkeit seiner Prinzipien verborgen. So lange Sie mir diese Zweifel nicht lösen können, so lange kann ich diesem System auch nicht meine Zustimmung geben.

*) *S. Philosophisches Journal*, herausgeb. von FICHTE und NIETHAMMER. B. V. H. 1. u. ff.

Zuvörderst will ich Ihnen aber gern bekennen, daß ich das *Ich*, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht und anhebt, weder so lächerlich, noch so undenkbar finde, als es so Viele zu finden scheinen. Warum sollte ich nicht mich selbst, abgesondert von Allem, was nicht zu mir selbst gehört, denken können? Und was liegt denn Ungereimtes darin, was einem verständigen Menschen ein Lachen oder auch nur ein Lächeln abnöthigen könnte, wenn das, was ich durch diese Abstraktion denke, schlecht-hin *Ich*, oder das *absolute*, das *reine Ich* genannt wird, zum Unterschiede von dem *relativen*, *empirischen Ich*, in dessen Gedanken gar Vieles enthalten ist, was nicht zu mir selbst unmittelbar gehört, weil es mir erst in der Zeit entstanden ist, und nur in einer außerwesentlichen Beziehung zu mir selbst steht?

Auch finde ich die Forderung, welche die Wissenschaftslehre gleichzu Anfang*) an jeden, der philosophiren will, thut, sehr gegrün-

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 6.

det: »Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von Allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres!« Ohne jenes Einkehren in sich selbst, ohne jenes Abstrahiren von Allem, was nicht zu uns selbst gehört, ohne jenes Reflektiren auf sich selbst, kann schlechterdings keine wahre Philosophie zu Stande kommen. Ohne diesen freyen und ersten Akt des Gemüths schwebt und schwankt die Spekulation immer nur auf der Oberfläche der Gegenstände herum, und hascht nach leeren Schattenbildern, die ihr die Phantasie vorgaukelt, statt daß sie mit nüchterner Besonnenheit und vestem Tritte dem Leitsterne der Vernunft folgen sollte. Wovon soll denn die Philosophie sonst anfangen, als von demjenigen, was philosophirt? Wie kann man denn über etwas Anderes gründlich philosophiren, wenn man nicht zuvor über sich selbst philosophirt hat, mit sich selbst vertraut und einig geworden ist? Wie kann man aber über sich selbst gründlich philosophiren, und mit sich selbst vertraut und

einig werden, ohne jene Einkehrung, Abstraktion und Reflexion? *)

Hierüber also bin ich mit Ihnen und dem Verfasser der Wissenschaftslehre völlig einverstanden. Mit Recht charakterisirt daher diese ihre eigne und aller gründlichen Philosophie Methode durch folgende Worte: **) »Dasjenige, was sie (d. W. L.) zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein todter Begriff, der sich gegen
ihre

*) »Lasset uns« — sagt vortrefflich ein neuerer philosophischer Schriftsteller — »lasset uns den Jüngling, statt ihn in die äußern Dinge zu zerstreuen, in sich selbst hineinführen! Hier wird er die ersten Gründe aller Wahrheit entdecken, hier die Wunder beyder Welten vereinigt antreffen, hier eine oberste Gesetzgebung erkennen, die ihn zur wahren Tugend, zur wahren Religion, zur wahren Seelengröße und Zufriedenheit hinaufleiten, die ihn auf jeder Stufe, wozu er berufen werden wird, zum wahrhaftig brauchbaren Mitgliede der Menschheit und des Staates bilden kann.« — ITH's *Versf. einer Anthropol.* Th. 1. Vorrede S. 12. und fg.

**) Ph. J. 13. 5. H. 4. S. 320—1.

ihre Untersuchung nur leidend verhalte, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Thätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloß zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als daß er jenes Lebendige in zweckmäßige Thätigkeit verletze, dieser Thätigkeit desselben zusehe, sie auffasse, und als Eins begreife. Er stellt ein Experiment an. Das zu Untersuchende in die Lage zu verletzen, in der bestimmt diejenige Beobachtung gemacht werden kann, welche beabsichtigt wird, ist seine Sache; es ist seine Sache, auf die Erscheinungen aufzumerken, sie richtig zu verfolgen und zu verknüpfen; aber wie das Objekt sich äußere, ist nicht seine Sache, sondern die des Objekts selbst, und er würde seinem Zwecke gerade entgegen arbeiten, wenn er dasselbe nicht sich selbst überliesse, sondern in die Entwicklung der Erscheinung Eingriffe thäte. «

Ferner habe ich auch nichts dagegen,

wenn die Wissenschaftslehre ihr Problem, und mit demselben zugleich das Problem aller Philosophie in folgender Formel aufstellt:*) » Welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst?« — oder:**) » Wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjektiv ist, objektive Gültigkeit beyzumessen?« — Gelezt auch, daß sich die Philosophie in ihrem ganzen Umfange mit noch andern Aufgaben zu beschäftigen hätte — gelezt auch, daß sich am Ende die Unauflöslichkeit jener Aufgabe darthun sollte, so kann doch keine gründliche Philosophie dieselbe ganz umgehen, so muß sie sich doch mit ihr vor allen andern beschäftigen.

Endlich kann ich auch den Idealism der Wissenschaftslehre, wenn er auch, *sobald er ins Handeln überginge*, höchst

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 8.

**) Ph. J. B. 5. H. 4 S. 325.

schädlich wäre, dennoch *als philosophische Theorie* nicht für so gefährlich halten, als er von Vielen scheint gehalten zu werden; und zwar aus dem sehr einfachen Grunde, *weil es nicht möglich ist, dass er je ins Handeln übergehe.* »Der Idealism« — sagt die Wissenschaftslehre selbst*) — »kann nie *Denkart* seyn, sondern er ist nur *Spekulazion*. Wenn es zum Handeln kommt, dringt sich der Realism uns allen, und selbst dem unterschiedensten Idealisten auf« — ungefähr so, wie der Astronom, der noch so fest am Kopernikanischen Systeme hängt, und von dessen objektiver Gültigkeit innigst überzeugt ist, dennoch im gemeinen Leben so reden und handeln wird, als wenn die Sonne wirklich im Osten auf, und im Westen unter ginge.

Von diesen Seiten betrachtet wülste ich also Ihnen und Ihrem transszendentalen Idealisme, in welchem Sie Sich jetzt so wohl zu gefallen scheinen, nichts ent-

*) Ebendaf. in der Anmerk. zu S. 322.

gegenzusetzen. Ob dieses System, von andern Seiten betrachtet, nicht auch seine Blößen habe, wird sich in der Folge zeigen.

Zweyter Brief.

Ehe wir zur Sache selbst fortgehen, so erlauben Sie mir eine allgemeine vorläufige Bemerkung über die Benennung, welche die Wissenschaftslehre ihrem eigenen und dem entgegengesetzten philosophischen Systeme gibt. Sie nennt nämlich *) jenes *Idealism*, dieses *Dogmatism*. Nun kommt zwar auf die Namen in der Hauptsache nichts an; allein hier scheint doch selbst in der Bezeichnung dieser Systeme durch jene Ausdrücke eine Unbilligkeit gegen alle diejenigen enthalten zu seyn, welchen es etwa beyfallen möchte, an der Allgemeingültigkeit des trans-

*) Ph. J. B. 5, H. 1, S. 12.

szendentalen Idealismes zu zweifeln, und auf die Prinzipien der Wissenschaftslehre nicht ein unbedingtes Vertrauen zu setzen, indem durch Entgegensetzung des Dogmatismes gewissermaßen schon vor der Untersuchung vorher der Stab über alle und jede Gegner der Wissenschaftslehre gebrochen, und eben dadurch dem Geiste der unparteyischen Prüfung, wozu das philosophische Publikum doch so oft und so nachdrücklich von ihr aufgefordert worden ist, aller Zugang, wo nicht verwehrt, doch erschwert wird. Der Dogmatism ist seit einiger Zeit in so übeln Rufe, daß man glaubt, einem Systeme keinen härtern Vorwurf machen zu können, als den, daß es dogmatifire. Eines solchen Vorwurfs müßte man sich also, wie mich dünkt, so lange enthalten, bis derselbe nach vollständig dargelegter Untersuchung gehörig begründet ist. Nun steht nach dem allgemeinen philosophischen Sprachgebrauche dem *Idealisme* nicht der Dogmatism, sondern der *Realism*, der Dogmatism aber dem *Skepti-*

zisme entgegen. Hierbey hätte es die Wissenschaftslehre im Anfange ihrer Untersuchung wohl bewenden lassen sollen, um auf ihre Gegner nicht gleich von vorn herein ein nachtheiliges Licht zu werfen, und dadurch selbst in den Verdacht der Parteylichkeit zu fallen. Nach meiner Einsicht müßte die allgemeine Eintheilung der philosophischen Systeme auf folgende Art eingerichtet seyn. Zu oberst stände der Unterschied zwischen *Skeptizism* und *Dogmatism* (das letzte Wort in weiterer Bedeutung genommen). Wer die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß läugnet, ist ein *Skeptiker*, wer sie zugibt und behauptet, ein *Dogmatiker*. Der *Dogmatism* (im weitern Sinne) ist nun in formaler Hinsicht entweder *Dogmatism* im engern Sinne (den man auch, um die Unterscheidung des weitern und engern Sinnes zu vermeiden, mit einem von einigen Neuern, obgleich in andrer Beziehung, in Vorschlag gebrachten Worte, *Dogmatizism*, nennen könnte) oder *Kritizism*. Wer

ohne vorausgegangene Prüfung des Erkenntnißvermögens selbst und Untersuchung seiner Schranken philosophirt, und, dadurch verleitet, eine Kenntniß der Gegenstände, als Dinge an sich, sich anmaßt, heißt ein *dogmatischer* Philosoph im engern Sinne oder ein *Dogmatizist*; wer jene Prüfung und Untersuchung angestellt hat, und, durch dieselbe belehrt, sich bescheidet, daß er die Gegenstände nur in so weit erkenne, als es den ursprünglichen Bedingungen des Erkenntnißvermögens gemäß ist, heißt ein *kritischer* Philosoph. Der *Dogmatism* (im weitern Sinne) in materialer Hinsicht aber ist entweder *Idealism* oder *Realism*. Wer die Realität der Außenwelt läugnet, ist ein *Idealist*, wer sie zugibt und behauptet, ein *Realist*. Zufolge dieser Einteilung, welche, wie ich glaube, vielen Mißverständnissen vorbeugen würde, wenn man sie durchgängig annehmen wollte, werden Sie mir also erlauben, daß ich in der Folge dem Idealisme der Wissenschaftslehre nicht den Dogmatism, son-

dern den Realism entgegensetze. — So viel über die Namen. Im nächsten Briefe werde ich zur Sache selbst übergehen.

D r i t t e r B r i e f .

Das System des transszendentalen Idealismes ist erbauet auf der Behauptung der *absoluten Selbstständigkeit des Ich's* oder *der Vernunft* *) und eben darum hat es Ihren Beyfall gewonnen; eben darum meynen Sie, es behaupte der Erbauer desselben mit Recht, **) »der transszendentale Idealism zeige sich zugleich als die einzige *pflichtmäßige* Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Spekulation und das Sittengesetz sich

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 19. und H. 4. S. 352.

**) Ph. J. B. 5. H. 4. S. 340.

innigst vereinigen.« Wollen Sie mir dadurch die Sache etwa ins Gewissen schieben? Wir wollen sehen, mit welchem Rechte.

Es wird von der Wissenschaftslehre*) eingestanden, daß der transszendentale Idealist seinen Gegner nicht (wenigstens nicht direkt) widerlegen könne, so wie auch dieser jenen zu widerlegen nicht im Stande sey. Dasjenige also, was den Philosophen bestimme, sich für das eine oder das andre System zu entscheiden, sey bloß die verschiedne Beziehung derselben auf den Charakter. Da nämlich der Streit zwischen beyden eigentlich der sey,**) ob der Selbstständigkeit des Ich's die des Dinges, oder umgekehrt der Selbstständigkeit des Dinges die des Ich's aufgeopfert werden solle: so müsse den Philosophen das *Interesse für sich selbst* oder die *Behauptung seiner eignen Selbstständigkeit* bestimmen, sich für den

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 17.

**) Ebendas. S. 21.

transszendentalen Idealism zu entscheiden. *) — Nun frage ich Sie: Wird durch den transszendentalen Idealism wirklich dem Interesse der Selbstständigkeit *in dem Masse* Genüge gethan, als es der Erfinder dieses Systems fodert und glaubt? Dies ist es, was ich sehr bezweifle. Die Wissenschaftslehre deduzirt alles aus dem *eigenen innern Handeln des Ich's* oder der bloßen Intelligenz, aber nicht aus ihrem *freyen* oder *willkürlichen* Handeln, sondern aus ihrem Handeln *innerhalb gewisser Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind*. Sie sagt: **) »die Voraussetzung des Idealismes ist diese: die Intelligenz handelt; aber sie kann *vermöge ihres eignen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln*. Denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abge sondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend die Gesetze des Handelns. Also es gibt *noth-*

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 23.

**) Ebendaß. S. 35.

wendige Gesetze der Intelligenz.« Noch deutlicher und bestimmter erklärt sie sich hierüber in dem *Systeme der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* *) in folgenden Worten: »Da hier schlechthin nicht weder Dinge an sich, noch Naturgesetze als Gesetze einer Natur außer uns angenommen werden sollen: so läßt sich diese Beschränktheit nur so begreifen, daß das Ich selbst nun einmal sich so beschränke, und zwar nicht etwa *mit Freyheit und Willkür*, denn dann wäre es nicht beschränkt, sondern *zufolge eines immanenten Gesetzes seines eignen Wesens*, durch ein Naturgesetz seiner eignen (endlichen) Natur. Dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, daß es sich gerade so beschränken muß.« **) — Ist denn nun

*) S. 124.

**) REINHOLD in seiner Schrift *über die Paradoxien der neuesten Philosophie* gibt es als den wesentlichen Unterscheidungscharakter dieser Philosophie von aller bisherigen an,

meine *absolute*, oder, wie man sie auch nennen könnte, *totale* Selbstständigkeit dadurch gerettet, daß die Schranken, in die ich eingeschlossen bin, aus mir selbst hervorgehen, wenn sie nicht aus meiner

daß jene von der *unbedingten Freyheit*, diese von der *unbedingten Nothwendigkeit* ausgehe. Wie richtig oder unrichtig diese Behauptung in Ansehung aller bisherigen Philosophie sey, mag an seinen Ort gestellt bleiben. Was aber die neueste Philosophie betrifft, so frage ich jeden unbefangenen Leser, ob wohl irgend ein philosophisches System der ältern und neuern Zeit mit so klaren und dürren Worten die *unbedingte Nothwendigkeit* an die Spitze seiner Untersuchungen gestellt hat, als es von der Wissenschaftslehre in den oben angeführten Stellen geschehen ist? — Zum Ueberflusse mögen hier noch folgende zur oben zuletzt angeführten Stelle gehörigen Worte stehen: »Wenn nun diese einzelnen Beschränkungen, die *als solche* nur *in der Zeit* vorkommen, zusammengefaßt, und *als ursprüngliche Einrichtung vor aller Zeit* und *ausser aller Zeit* gedacht werden, so werden *absolute Schranken* des Urtriebes selbst gedacht. Es ist ein Trieb, der nun einmal nur auf dieses, auf eine

Freyheit und Willkür hervorgehen? Ob ich durch die Nothwendigkeit meiner eignen Natur auf gewisse Weise beschränkt bin, oder durch die Nothwendigkeit einer Natur außer mir, das ist

Wirkksamkeit bestimmt in einer solchen Reihe geht, und auf keine andre gehen kann; und *so ist es schlecht hin*. Unfre ganze, sowohl innere als äußere Welt, in wieferne das Erste nur wirklich Welt ist, ist dadurch auf alle Ewigkeit hinaus für uns *prästabiliert*.» Freylich setzt die Wissenschaftslehre unmittelbar darauf gleich hinzu: »In wiefern es nur wirklich Welt, d. i. ein Objectives in uns ist, sagte ich. Das bloß Subjective, die *Selbstbestimmung*, ist nicht prästabiliert, darum sind wir *freyhandelnd*.« Damit sagt sie aber nichts weiter, als daß in dem Menschen (*homo cum phaenomenon tum noumenon*) Naturnothwendigkeit und Freyheit auf eine unbegreifliche Weise vereinigt angetroffen werde — eine Wahrheit, die Gottlob! schon lange vor Erscheinung der Wissenschaftslehre der philosophischen Welt bekannt war, so daß es wenigstens über diese neue Entdeckung des vielen Pochens, Scheltens und Schreyens von beyden Seiten nicht bedurft hätte.

im Grunde völlig einerley. Genug ich bin beschränkt, ich handle auf eine gewisse Weise nothwendig, ich muß so handeln, und kann nicht anders handeln; ich handle also nicht absolut, nicht in jeder Hinsicht selbstständig, mag jener Drang und Zwang herkommen, woher er wolle. Ein Instrument mag durch sich selbst harmonische Töne hervorbringen, wie eine Flötenuhr, oder durch einen Künstler, der das Instrument spielt, wie eine bloße Flöte; das Instrument handelt in keinem von beyden Fällen selbstständig, sondern abhängig von einer Naturnothwendigkeit. Gibt es also für das System des transszendentalen Idealismes keinen andern Beglaubigungsbrief, als das Interesse der Selbstständigkeit, so sehe ich nicht ein, warum ich zur Behauptung der Selbstständigkeit meine Zuflucht zu einer Erklärung nehmen soll, vermöge welcher die totale Selbstständigkeit des Ich's eben so gut aufgehoben wird, als wenn man nach der natürlichen Denkart des gemeinen Bewußtseyns die

selbstständige Realität der Aussenwelt annimmt, und das Subjekt von aussen her affizirt werden läßt, wenn es sich äussere Gegenstände vorstellt. So sehr ich daher auch mit Ihnen und dem Urheber der Wissenschaftslehre für meine Selbstständigkeit interessirt bin, so sehe ich doch ein, daß dieselbe *in dieser Hinsicht* nicht behauptet werden kann, und muß mir dieses gefallen lassen, weil es nun einmal so ist. Das Vorstellen der Objekte, die als gegeben betrachtet werden, geht vor sich nach nothwendigen Naturgesetzen, sie mögen nun als *innere* (in der Natur des Subjekts gegründete), oder als *äussere* (in der Natur der Objekte gegründete), entweder ganz oder zum Theile, angesehen werden. Hier findet also keine Selbstständigkeit statt, und kann keine statt finden, weil es nicht, wie die Wissenschaftslehre selbst eingesteht, von der Freyheit und Willkür abhängt, wie ich mir ein solches Objekt vorstelle. Nur *in Ansehung des Wollens* (im Praktischen) bin ich durchaus selbstständig, kann es

wenigstens seyn, sobald ich nur will, weil den Willen nichts, als er selbst, bestimmen kann. Und nur an dieser Selbstständigkeit kann uns, als endlichen Vernunftwesen, etwas gelegen seyn. Eine totale oder absolute Selbstständigkeit könnte nur einem unendlichen Vernunftwesen zukommen. Daß aber die eine Selbstständigkeit ohne die andre nicht statt finden könne, hat die Wissenschaftslehre nirgends erwiesen, und kann es auch nicht einmal behaupten, weil dann durch die ursprüngliche Beschränktheit, welche sie als unabhängig von Freyheit und Willkür annimmt, die Selbstständigkeit des Wollens (die praktische oder moralische, so wie man jene die theoretische oder physische nennen könnte) ebenfalls aufgehoben werden müßte, welches ihren eignen Grundsätzen gänzlich widersprechen würde.

Hieraus erhellet also wohl auch zur Genüge, daß es mit der obigen *Pflichtmäßigkeit* der idealistischen Denkart so ernstlich nicht gemeynt seyn könne.

Ohne-

Ohnehin scheint diese Behauptung im Widerspruche mit derjenigen zu stehen, welche bereits in meinem ersten Briefe an Sie über diesen Gegenstand angeführt worden ist. »Der Idealism kann ja nie *Denkart* seyn, sondern er ist nur *Spekulation*.« *) Wie soll er denn noch oben-
 drein eine *pflichtmäßige* Denkart — wäre es auch nur für den Philosophen — seyn? Alles, was durch den Begriff der Pflicht bestimmt seyn soll, ist einzig und allein praktisch, nicht theoretisch, kann nur die Handlungen des Willens, nicht

*) Wie mit dieser Aüfserung und einer andern (Ph. J. B. 5. H. 4. S. 365. Anmerk. *), wo gesagt wird, die Annuthung der idealistischen Denkart *im Leben* sey von der Beschaffenheit, daß sie nur dargestellt werden dürfe, um vernichtet zu seyn, die Prophezeyung bestehen könne, welche kurz vorher (S. 345) zu lesen ist, nämlich: die der Wissenschaftslehre eigenthümliche Ansicht der Welt werde sich gewiß *allgemein* verbreiten, und die wohlthätigste Revoluzion in der *Menschheit* hervorbringen — ist freylich schwer zu begreifen.

die Spekulationen der Vernunft betreffen. Der Philosoph, als solcher, hat keine Pflicht, sondern nur als Mensch. Als Philosoph sucht er lediglich Wahrheit, sie ist für ihn das Höchste und Letzte, deren Interesse alles Übrige weichen muß; Wahrheit aber ist ihm nur das, wovon er sich überzeugen kann. Nähme er die idealistische Denkungs - oder vielmehr Spekulationsart an, ohne von ihrer Gültigkeit überzeugt zu seyn, so würde er eben dadurch als Mensch pflichtwidrig handeln d. h. seine Menschenwürde verletzen, indem er sich in seiner Überzeugung der Auktorität eines Andern unterwürfe, der vor dem Richterstuhle der Vernunft nicht mehr und nicht weniger gilt, als er selbst.. Wäre die idealistische Denkart wirklich Pflicht, so müßte sie sich jedem vordemonstrieren lassen, wovon die Unmöglichkeit die Wissenschaftslehre selbst eingesteht; denn was Pflicht ist, muß sich mit allgemeinfalslicher Evidenz darthun lassen, so daß nur ein sittlich verdorbnes Gemüth sich gegen die Pflicht

empören kann. So müßte also aller Widerspruch gegen den transszendentalen Idealism zuletzt aus einem *bösen Herzen* abgeleitet werden. Unmöglich kann aber die Wissenschaftslehre so etwas behaupten, sie, die sich selbst so nachdrücklich gegen diese Art zu argumentiren erklärt hat. *) Oder hat die Wissenschaftslehre im Eifer für ihre Sache das Sprüchelchen: Was ihr nicht wollt u. s. w. auf einen Augenblick vergessen? — Mit jeder philosophischen Theorie kann in der Praxis ein guter Wille, eine moralische Gesinnung bestehen, weil das sittliche Gefühl oder das Gewissen den guten Menschen, der einer schlechten vielleicht alle Moralität und Religiosität zerstörenden Theorie im Spekuliren folgt, gewöhnlich inkonsequent oder seiner Theorie untreu im Handeln macht. Wenn selbst der entschiedenste Idealist nach dem eignen Verständnisse der Wissenschaftslehre, sobald

*) Ph. J. B. 6. H. 1. S. 39.

es zum Handeln kommt, Realist ist, wie könnte es der Pflicht entgegen seyn, auch im Denken Realist zu bleiben? Warum sollte der, welcher an die theoretische oder physische Selbstständigkeit des Ich's nicht glaubt, nicht gleichwohl an die praktische oder moralische glauben, und sie zur Richtschnur seines Handelns machen können? Lassen wir also, l. F., den Begriff des Pflichtmäßigen bey dieser und allen künftigen Untersuchungen über die Annehmbarkeit einer spekulativen Theorie ganz aus dem Spiele!

V i e r t e r B r i e f .

Wenn auch, sagen Sie, das Interesse der Selbstständigkeit, wiefern sie absolut oder total seyn soll, durch den transszendentalen Idealism nicht hinlänglich befriedigt wird: so ist doch durch denselben für das *spekulative* Interesse der Vernunft un-

gemein viel gewonnen. Alles ist hier Licht und Klarheit; das Ich läßt und sieht alles vor seinen Augen entstehen; während man in dem Systeme des Realismus auf eine Dunkelheit und Unbegreiflichkeit nach der andern stößt.

Wie ein wirklicher Zusammenhang zwischen den Vorstellungen in mir, und den nach dem gemeinen Bewußtseyn als reell angenommenen Dingen außer mir statt finden könne; wie die Gegenstände auf das Gemüth einwirken, und in demselben mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verknüpfte Vorstellungen veranlassen, oder wie die mit dem Bewußtseyn der Freyheit verknüpften Vorstellungen des Gemüths die Außendinge modifiziren können, ist nach dem realistischen Systeme freylich durchaus unbegreiflich. Der Realist kann weiter nichts darauf antworten, als: Es ist nun einmal so; ich gehe von dieser Voraussetzung aus, und kann im Erklären derselben nicht weiter gehen; das Gefühl der Noth-

wendigkeit gewisser Vorstellungen und ihrer Beziehung auf gewisse Gegenstände nöthigt mich zu dieser Voraussetzung, und dieses Gefühl ist für meine Erkenntnis das Höchste und Letzte, über das ich nicht hinausgehen kann.

Den transszendentalen Idealisten drückt *diese* Unbegreiflichkeit freylich nicht; denn da er die Gegenstände Produkte des Ich's seyn läßt, so hebt er allen reellen Zusammenhang zwischen den Vorstellungen und den vorgestellten Gegenständen schlechthin auf; mithin kann auch nicht nach der Art und Weise oder dem Grunde dieses Zusammenhangs gefragt werden.

Aber wird denn dadurch die Sache selbst, ich meyne, die Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen und ihrer Beziehung auf bestimmte Gegenstände, und das Gefühl dieser Nothwendigkeit, auch nur um ein Haar begreiflicher? — Unfre Vorstellung von der Außenwelt und deren Bestimmtheit wird in der Wissen-

schaftslehre *) abgeleitet aus den *ursprünglichen Schranken* des Gemüths und deren *Bestimmtheit*. Zugleich wird aber auch **) eingestanden, daß diese Bestimmtheit unsrer Beschränktheit nicht weiter abgeleitet werden könne, und mithin hier alle Dedukzion ein Ende habe; daher nennt sie selbst ***) die Schranken, in welche das Ich nun einmal eingeschlossen ist, *unbegreifliche Schranken*, und sagt †) gerade heraus: »dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, daß es sich gerade so beschränken muß; und diese Einrichtung läßt sich, darum, weil sie unsere ursprüngliche Begränzung ausmachen soll, über die wir durch unser Handeln nicht, mithin auch durch unser Erkennen nicht

*) Ph. J. B. 5. H. 4. S. 374.

**) Ebendas. S. 375.

***) Ph. J. B. 8. H. 1. S. 12.

†) im System der Sittenl. nach Prinz. der W. L.
S. 124.

hinaus gehen können, nicht weiter erklären.«

Wenn das ist, was ist denn nun durch den transszendentalen Idealism für die Spekulation gewonnen? Es war mir nach dem realistischen Systeme unbegreiflich, wie Materie die Vorstellung oder Vorstellung die Materie bestimmen könne. Statt dieser Unbegreiflichkeit wird mir aber im Systeme des transszendentalen Idealismes eine andre und — wenn die eine Unbegreiflichkeit noch unbegreiflicher seyn kann als die andre — eine weit größere gegeben, und zwar als Erklärungsgrund dessen, was mir nach jenem ersten Systeme unbegreiflich blieb, gegeben! Wie das sich selbst setzende Ich sich selbst Schranken setzen könne; warum es sich selbst Schranken setze, da es doch auch vermöge seiner Natur gedungen ist, nach der Unendlichkeit zu streben, wie und warum es sich gerade so und nicht anders beschränke, mithin gerade diese und keine andere Vorstellungen von der Außenwelt sich mache —

alles dieß ist nach dem eignen Geständnisse der Wissenschaftslehre durchaus unbegreiflich, so unbegreiflich, daß sie es sogar für *unsinnig* erklärt, nur nach einer weitem Erklärung zu fragen. *) Denn die innere Naturnothwendigkeit des Ich's, worauf sie sich hierbey beruft, soll die Sache selbst, das Setzen der Schranken und deren Bestimmtheit, gar nicht begreiflich machen, sondern nur das mit gewissen Vorstellungen verknüpfte Gefühl ihrer Nothwendigkeit erklären. **) Aber diese innere Naturnothwendigkeit selbst

*) Man mag wohl zuweilen etwas wunderliche Fragen an die Wissenschaftslehre gethan haben; die Wissenschaftslehre aber hat die an sie gerichteten Fragen so oft als *unsinnig* von der Hand gewiesen, daß man sich nicht wundern darf, wenn manche auf den Verdacht gerathen sind, es gehöre mit zu den Entdeckungen der neuesten Philosophie, Fragen, die ihr lästig sind, mit dem Vorwurfe der *Absurdität* zu beantworten. Allerdings die kürzeste und gemächlichste Art, sich aus der Verlegenheit zu ziehen.

**) Ph. J. B. 5. H. 1, S. 35.

ist bey einem Wesen, das nur als ein Thätiges oder gar nur als ein Thun, und zugleich als ein absolut Selbstständiges, das sich selbst und alles Andre setzt, gedacht werden soll, etwas so Unbegreifliches, daß man am Ende wohl geneigt ist, sich selbst zu fragen, ob man überall etwas gedacht habe.

Können Sie also wohl einem Realisten billiger Weise ansinnen, daß er um einer gewissen Unbegreiflichkeit willen, den natürlichen Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns verlasse, und sich in einen andern Standpunkt versetze, wo ihm beym ersten Anblick' alles so widernatürlich erscheinen muß, und dennoch die Unbegreiflichkeit nicht aufgehoben, sondern nur um einen Schritt weiter hinausgeschoben wird, am Ende aber die Hauptsache eben so unerklärt, als zuvor, bleibt? Wenn der neuere Astronom den Standpunkt der gemeinen Anschauung, auf welchem *Tycho* stehen blieb, verläßt, und sich auf den höhern des *Copernicus* erhebt, so scheint zwar auch dem ge-

meinen Sinne, selbst des Astronomen, etwas Widernatürliches in dieser Ansicht der Sache enthalten zu seyn; aber es verschwinden doch auf diesem letzten Standpunkte alle Schwierigkeiten, die den Astronomen auf dem ersten drücken; die Ordnung und der Zusammenhang der Weltkörper wird ihm begreiflicher; und darum entscheidet er sich für das System des *Copernicus*. Ist dies aber nach dem Obigen wohl auch der Fall bey dem transszendentalen Standpunkte der Wissenschaftslehre? Was nach dem mystischen Idealisme des *Berkeley* Gott vermöge seiner Willkür in Beziehung auf das menschliche Gemüth thut, das thut nach dem transszendentalen Idealisme der Wissenschaftslehre das Gemüth selbst vermöge seiner innern Naturnothwendigkeit. Diese Ansicht ist freylich philosophischer als jene; aber beyde Voraussetzungen haben dieß mit einander gemein, daß sie die Sache um nichts begreiflicher machen, als die gemeine Voraussetzung, daß Gemüth und Gegenstand sich wechselsei-

tig affiziren und modifiziren. Das Interesse der Spekulation bleibt also auf der einen Seite eben so unbefriedigt, als auf der andern.

F ü n f t e r B r i e f .

Soll ich Ihnen denn nach dem, was ich Ihnen bisher über den transszendentalen Idealism geschrieben habe, noch besonders darthun, daß die Wissenschaftslehre durch Annahme des eigenthümlichen Standpunkts, auf welchen sie die Philosophie stellen will, ihr Problem nicht gelöst habe? Dieses Problem war: »Welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst?« — oder, welches eben so viel heißt: »Wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjektiv ist, objektive Gültigkeit beyzumessen?«

Ich gestehe Ihnen nochmals, daß ich eben so sehr, als Sie, den mühsamen und eigenthümlichen Scharfsinn bewundere, welcher in der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* sowohl, als in der *neuen Darstellung derselben* aufgewendet worden ist, um jene Aufgabe zu lösen; aber daß sie wirklich und befriedigend gelöst worden sey, davon konnte ich mich bis jetzt noch nicht überzeugen. Ich sehe zwey Menschen, einen Europäer und einen Mohren, und fühle mich genöthigt, mir den Einen mit weißer, den Andern mit schwarzer Hautfarbe vorzustellen. Oder ich setze mir einen Zweck, fühle mich aber durch gewisse Objekte, die ich mir ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach als von mir völlig unabhängig vorzustellen genöthigt bin, in der Ausführung jenes, vielleicht durch die Vernunft selbst gebotenen Zwecks, so behindert, daß ich denselben schlechterdings nicht realisiren kann. Ich möchte z. B. gern einen Menschen, der in Lebensgefahr sich befindet, retten, aber die Flu-

then toben oder die Flammen wüthen so gewaltig, daß es durchaus unmöglich ist, dem Unglücklichen beyzukommen. Oder es schmachtet jemand in einem unterirdischen Gefängnisse, des Lichts, der freyen Luft und des Umgangs mit Menschen beraubt; er möchte gern entfliehen, aber eiserne Ketten und Thüren und undurchdringliche Mauern vereiteln jeden Versuch dazu. — Nun frage ich Sie, wie ist dieses alles aus der ursprünglichen Beschränktheit des Ich's erklärbar? Warum setzt sich denn das Ich gerade so und auf keine andre Weise beschränkt, da doch diese Art der Beschränktheit sogar seinen Zwecken widerstreitet, und es bey allem Gefühle der Nothwendigkeit, sich die Gegenstände und deren Verhältnisse zu sich selbst auf diese bestimmte Weise vorzustellen, doch sich des Gedankens nicht entschlagen kann, die Beschaffenheit der Außendinge und sein eigener äußerlicher Zustand könnte auch anders seyn, mithin sey beydes nur zufällig? Durch das einfache Geständniß der Unbegreiflichkeit

jener Schranken und ihrer Bestimmtheit kann doch wahrhaftig das Problem nicht als aufgelöst angesehen werden. Diefes erhellet noch mehr, wenn wir das Problem der Wissenschaftslehre in seiner zweyten Formel erwägen. Nach derselben wird gefragt, wie wir dazu kommen, ein Äußeres, *Objektives* anzunehmen, da wir unmittelbar uns doch nur eines Inneren, *Subjektiven* bewußt sind? Ist denn nun diese Frage dadurch beantwortet, daß alles Äußere, alle reelle Objektivität aufgehoben, und zu einem lediglich Subjektiven, schlechthin Innern, einer Anschauung der eignen Thätigkeit des Ich's gemacht wird? Heißt dies nicht den Knoten zerhauen? Und wenn er denn nur noch zerhauen wäre oder bliebe! denn in demselben Momente, wo er auf der einen Seite zerhauen wird, schürzt man ihn auf der andern wieder, indem es weiter heißt: Das Gefühl der Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen, welches uns zur Annahme eines Äußern oder Objektiven verleitet, entspringt aus den unbe-

greiflichen Schranken, denen das Ich nun einmal unterworfen ist, innerhalb welchen es also seine Thätigkeit anschauen muß. Weiß man denn nun mehr, als wenn ein anderer, den ich um den Grund des Objektiven in meinen Vorstellungen befrage, sagt: Es sind unabhängig vom Gemüthe Gegenstände da, die einmal so beschaffen sind, und das Gemüth ungreiflicher Weise affiziren? Die Wissenschaftslehre bleibt also in der Auflösung ihres Problems gerade da stecken, wo alle Philosophie, die sich die wirkliche Auflösung dieses Problems zum Zwecke machte, bisher auch stecken geblieben ist, und allem Vermuthen nach ewig stecken bleiben wird, sie mag idealistisch oder realistisch spekuliren.

S e c h s t e r B r i e f .

Sie verweisen mich von der neuen Darstellung zur alten, vom philosophischen Journale zur *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, wo in der S. 195. anhebenden Dedukzion der Vorstelllung meine Zweifel bereits gelöst, wo die vollständige Auflöfung des philosophischen Problems enthalten sey. Mir war diese Dedukzion sehr wohl bekannt, als ich Ihnen meine Zweifel vorlegte. Allein ich muß Ihnen aufrichtig auch nach wiederholter Durchsicht dieser Dedukzion bekennen, daß wenn die neue Darstellung keinen nähern Aufschluß über die Sache gibt, als die alte, Sie mich durch Verweisung auf die letzte in meinen Zweifeln nur noch mehr bestärkt haben. Da heißt es gleich im Anfange: »Auf die ins Unendliche hinaus gehende Thätigkeit des Ich's, in welcher eben darum, weil sie in's Unendliche hinaus geht, nichts unterschieden werden kann, *geschieht ein Anstoss*; und die Thätigkeit, die dabey

keineswegs vernichtet werden soll, wird reflektirt, nach innen getrieben; sie bekommt die gerad' umgekehrte Richtung.« Hieraus wird dann sofort das wechselseitige Thun und Leiden des Ich's beym Anschauen, und die Anschauung selbst, als sinnliche Vorstellung, erklärt. Allein es dringt sich dabey wohl jedem aufmerksamen und unbefangenen Leser die Frage auf: Woher denn jener Anstoß, durch welchen die ins Unendliche hinaus gehende Thätigkeit des Ich's wieder zurück nach innen getrieben werden soll? Diesen Punkt, der doch vor allen andern und gerade hier erörtert und genau bestimmt werden mußte, hat, so viel mir bekannt ist, die Wissenschaftslehre ganz mit Stillschweigen übergangen. Abichtlich, um eine Blöße zu verbergen, kann sie diess wohl nicht gethan haben; wenigstens hat man keinen Grund diess zu vermuthen; mithin mag sie wohl vorausgesetzt haben, der Leser werde diesen Punkt leicht selbst auf's Reine bringen können, wenn er das Vorhergehende

wohl gefaßt habe. Nun gibt es nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre nur ein Zwiefaches, wovon man jenen Anstoß herleiten könnte: das *Ich* und das *Nicht-Ich*. Vom *Ich* kann der Anstoß nicht herkommen; denn dessen in's Unendliche hinaus gehende Thätigkeit soll eben durch den Anstoß nach innen zurückgetrieben werden, und in dieser in's Unendliche hinaus gehenden Thätigkeit soll eben darum, weil sie in's Unendliche hinaus geht, nichts unterschieden werden können; mithin kann in dieser Thätigkeit selbst auch kein derselben entgegengesetzter, sie selbst nach innen zurücktreibender Anstoß vorkommen. Vom *Nicht-Ich* kann er aber auch nicht herrühren; denn erstlich sollte auf diese Art erst die Vorstellung überhaupt, wieferne sie sich auf ein Nicht - Ich bezieht, erklärt werden; mithin darf das Nicht - Ich bey dieser Erklärung nicht schon vorausgesetzt werden — sodann soll ja das Nicht - Ich erst durch das Ich gesetzt seyn, und soll nur insoferne seyn, als es durch das Ich

gesetzt ist; mithin wäre es immer wieder das Ich selbst, von dem dieser Anstoß herrührte, wenn man ihn auch vom Nicht - ich ableiten wollte. Vom Ich selbst kann er aber nach dem so eben Gesagten unmöglich herrühren. Der Anstoß geschieht also, man weiß nicht, wie und wodurch? so, daß schon dieser einzige Umstand die ganze folgende Deduktion der Vorstellung in sich selbst unhaltbar und widerstreitend macht. Ich hoffe also, daß Sie mich mit einer ausführlichen Prüfung derselben verschonen werden, und wünsche, daß Sie meinen Zweifeln auf andre Art begegnen mögen.

Siebenter Brief.

„Aber lehrt denn die Vernunftkritik im Grunde etwas anders, als die Wissenschaftslehre? Nennt nicht jene ebenfalls ihr System — wenn sie anders ein System und nicht vielmehr eine bloße Propädeutik zum Systeme aufgestellt hat — einen *transszendentalen Idealism?*« — Auf diese Frage, welche Sie mir in Ihrer letzten Zuschrift vorlegen, habe ich eigentlich nichts zu erwiedern. Für mich ist ein System weder darum wahr, weil es mit der Kritik einstimmt, noch darum falsch, weil es mit ihr nicht einstimmt. Auch kümmert es mich wenig, ob jemand die Kritik, im Falle sie nicht mit der Wissenschaftslehre auf einerley Gesichtspunkte stände und ebendieselbe Ansicht der Dinge lehrte, »für die abentheuerlichste Mißgeburt, welche je von der menschlichen Phantasie erzeugt worden« — oder — »für das Werk des sonderbarsten Zufalls und nicht für das eines Kopfes« halten wollte. Da bis jetzt

über die vorgebliche Einstimmung oder Nichteinstimmung beyder Systeme schon so viel und mit unter von beyden Seiten mit solcher Heftigkeit gestritten worden ist, daß endlich der Urheber der Wissenschaftslehre selbst des Streits müde geworden ist, und, wie Ihnen wohl bekannt seyn wird, sich neuerlich *) feyerlich davon losgesagt hat: so ist es wohl am besten, sich des Urtheils über diese Sache vor der Hand ganz zu enthalten; und zwar um so mehr, da jene Streitfrage nicht sowohl den Philosophen selbst und unmittelbar, als vielmehr bloß den künftigen Geschichtschreiber der neuern Philosophie interessiert. Sie wird also einst, wenn beyde Systeme sich mehr entwickelt haben, und die Gemüther sie mit ruhigerem Blicke überschauen werden, in der Geschichte der Philosophie sich mit leichter Mühe entscheiden lassen. Indessen dürften bey dieser Entscheidung fol-

*) In der Vorrede zur zweyten Auflage der Schrift:
Über den Begriff der W. L.

gende Punkte nicht aus der Acht gelassen werden:

1.) Die Kritik hebt mit dem Satze an, daß alle unsre Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, weil das Erkenntnißvermögen nicht zur Ausübung erweckt werden könnte, wenn es nicht durch Gegenstände geschähe, die unsere Sinne rühren, und theils von selbst Vorstellungen bewürken, theils unsre Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt. — Die Kritik schließt sich also vorerst genau an die gemeine Vorstellungsart an; sie läßt aber auch im Fortgange ihrer Untersuchung die Frage, woher der *Stoff* der empirischen Erkenntniß komme, ganz zur Seite liegen, und indem sie die Voraussetzung annimmt, daß derselbe von den Gegenständen gegeben werde, so beschäftigt sie sich bloß mit Untersuchung der *formalen Bedin-*

gungen oder der in der ursprünglichen Einrichtung des Gemüths bestimmten Gesetze der Erkenntniß, um die Gränzen der Anwendung derselben zu bestimmen.

2.) Die Kritik beweist das Daseyn der Gegenstände im Raume außer dem Ich durch das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtseyn seines eignen Daseyns. *) Hier nimmt sie ein Beharrliches in der Wahrnehmung als Bedingung der Zeitbestimmung des Ich's an, unterscheidet aber dieses Beharrliche von der Anschauung im Gemüthe, als bloßer Vorstellung, als welche selbst ein *von ihr unterschiedenes* Beharrliches bedürfe, um in Beziehung darauf den Wechsel der Vorstellungen und durch denselben das Daseyn des Ich's in der Zeit zu bestimmen. »Also — sagt sie — ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein *Ding* außer mir

*) S. 275. der 3ten Aufl. vergl. mit der Vorrede S. 39.

und nicht durch die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir möglich.«

3.) nennt die Kritik ihren transszendentalen Idealism auch den *formalen* und setzt ihm den *materialen* entgegen. *) Hier sagt sie ausdrücklich; ihr Idealism betreffe nicht die *Existenz der Sachen* — wie der *materiale* — als welche zu bezweifeln ihr nie in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, wiefern sie unter den Formen des Raums und der Zeit stehen, als welche nicht den Sachen, sondern nur dem Gemüthe angehören. Sie nennt sich also darum *idealistisch*, weil sie behauptet, daß die *formalen Bedingungen der Erkenntniß*, welche von den dogmatisirenden Philosophen auf die Gegenstände selbst übergetragen, und wodurch die Gegenstände zu Dingen an sich gemacht werden, lediglich im Ich und nicht außer demselben gegründet seyen.

*) *Prolegomena*. S. 70. 141. und 208. der 1ten Auflage.

Die Folgerungen hieraus (und besonders aus dem Umstande, daß die Kritik das Problem der Wissenschaftslehre, so nahe sie auch an demselben wegstreift, dennoch gar nicht auflösen zu *wollen* scheint), zu ziehen, überlasse ich billig Ihrem eignen Ermessen. Was es aber auch mit der Einstimmung oder Nicht-einstimmung der Kritik und der Wissenschaftslehre immer für ein Bewandniß haben möge, so macht das Geständniß der Letzten, daß sie ihre eigne Einsicht der Hauptsache nach der Ersten zu verdanken habe, der Gerechtigkeitsliebe ihres Urhebers weit mehr Ehre, als Manchen ihrer Freunde ein andres Geständniß derselben, als welche durch die Wissenschaftslehre auf einmal so klug geworden seyn wollen, daß sie in der Kritik nichts als todte Begriffe und Formeln, in jener hingegen nichts als Geist und Leben finden können. Glauben Sie wohl, l. F., daß dieser erstickende Weyrauchsdampf dem Urheber der Wissenschaftslehre ein lieblicher Geruch seyn werde? —

Schade, daß die Alten der Philosophie keine eigne Muse, als Schutzpatroninn, geweiht haben, damit man sie, so oft ein neues System aufkäme, allemal anrufen könnte:

Ignavum, fucos, pecus a praeceptoribus arce!

A b h a n d l u n g
über die
von der Wissenschaftslehre versuchte
philosophische Bestimmung
des
religiösen Glaubens.



Moralität und *Religion* sind unstreitig das Höchste und Heiligste, was der menschliche Geist denken kann, sind Begriffe, welche die erhabne Bestimmung des Menschen, seinen übersinnlichen Charakter unmittelbar ausdrücken. Sie gehen aus dem menschlichen Bewußtseyn nothwendig hervor, sind ursprüngliche Thatfachen dieses Bewußtseyns, sind in ihrer Nothwendigkeit und Ursprünglichkeit dieses Bewußtseyn selbst. Die Philosophie kann und soll jene Begriffe nicht erst erzeugen, kann und soll sie nicht erst dem menschlichen Gemüthe gleichsam einimpfen; sie kann und soll nur ihre Bedeutung bestimmen, und ihren Ursprung aus den natürlichen Anlagen des Gemüths nachweisen. Was heißt *Moralität* und *Religion*? Und wie entsteht dem Menschen überhaupt der Begriff des *Moralischen* und *Religiösen*? Dieß sind die

Fragen, welche die Philosophie zu beantworten, dieß die Probleme, welche sie zu lösen hat.

Es ist die Absicht des gegenwärtigen Aufsatzes nicht, sich mit dieser Beantwortung und Lösung selbst zu befassen. Er ist bloß der Beurtheilung zweyer fremden Aufsätze bestimmt, worin ein Paar scharfsinnige Denker insonderheit die Frage und das Problem über die *Religion* zu beantworten und zu lösen versucht haben. Diese Aufsätze finden sich im *philosophischen Journale* herausgegeben von FICHTE und NIETHAMMER. Band 8. Heft 1. Der Erste derselben (S. 1—20.) führt die Überschrift: *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*; der Zweyte (S. 21—46.) ist überschrieben: *Entwicklung des Begriffs der Religion*. Wir wollen diese Aufsätze und ihre bekannten Verfasser der Kürze wegen A. und B. nennen, so wie der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes C. heißen mag.

Da

Da A. versichert (S. 1.), er erkenne es für Pflicht, seine Überzeugungen in Hinsicht des Glaubens an eine göttliche Weltregierung dem größern philosophischen Publikum zur Prüfung und gemeinschaftlichen Berathung vorzulegen; und da B. mit Recht sagt (S. 28. und 29.), es sey der Endzweck aller denkenden Menschen, der Endzweck, warum sie einander ihre Gedanken mittheilen, sie gegenseitig bestreiten und berichtigen, zu machen, daß das Reich der Wahrheit bald auf Erden erscheine: so hofft C., daß beyde Verfasser ihm seine Theilnahme an jener gemeinschaftlichen Berathung und an der Herbeyführung dieses Endzwecks nicht übel deuten werden, sollten auch am Ende die Resultate seines Denkens nicht mit den ihrigen übereinstimmend befunden werden.

Es muß aber jede Beurtheilung, wenn sie verständig und zweckmässig seyn soll, von gemeinschaftlichen Prinzipien ausgehen. Denn wenn der Beurtheilte und der Beurtheiler, jeder von seinen eignen ein-

ander wechselseitig widersprechenden Prinzipien ausgeht, so ist es unmöglich, daß es je zu einem Einverständnisse zwischen ihnen kommen könne. Jeder behauptet dann unabhängig von dem Andern seinen Satz, und weder die Wahrheit noch das Publikum kann von einem solchen Streite, wobey es auf bloße Rechthaberey angesehen ist, den geringsten Gewinn haben. C. hält es also für seine Schuldigkeit, vor allen Dingen diejenigen Punkte zu bestimmen, in welchen er mit A. und B. übereinstimmend denkt, um hernach sich mit denselben desto leichter wegen derjenigen Punkte verständigen zu können, in welchen er verschiedener Meynung ist.

Erstlich bemerkt A. sehr richtig (S. 3.) das Unvermögen der Philosophie, *den Glauben an Gott erst in der Menschheit hineinzubringen und ihr anzudemonstriren*. Wäre er nicht schon vor aller Philosophie in der Menschheit, so würde keine Philosophie in der Welt im Stande seyn, durch ihre Spekulationen, so tief

und so fein sie auch immer angelegt seyn möchten, ihn zu erzeugen. Wie das menschliche Gemüth alle neben einander bestehende und auf einander folgende Gegenstände in Raum und Zeit befaßt nothwendig denkt, so nothwendig denkt es auch alles, was in Raum und Zeit ist, die Welt, der Macht und dem Willen eines höchsten Wesens unterworfen. Beydes geschieht ohne Zuthun des Philosophen; er setzt es als Thatfache voraus, und ist lediglich dazu da, diese Thatfachen, als solche, aus dem nothwendigen Verfahren eines jeden vernünftigen Wesens abzuleiten. Das philosophische Räsonnement kann und soll also keineswegs eine Überführung des Ungläubigen, sondern bloß eine Ableitung der Überzeugung des Gläubigen, gleichsam eine Auslegung des natürlichen Räsonnements des gemeinen und gesunden Verstandes seyn. — Auch B. stimmt hiermit insofern überein, als er (S. 26.) das *Gewissen* als die Quelle der Religion ansieht, und behauptet, es sey diese weder ein Produkt der

Erfahrung, noch ein Fund der Spekulation, sondern bloß und allein die Frucht eines moralisch guten Herzens. — C. kann diesen Grundfätzen des A. und B. um so aufrichtiger seine Einstimmung zusichern, da er selbst schon anderwärts sich hierüber auf gleiche Weise erklärt hat. »Die religiöse Überzeugung — sagt er in einer seiner neuesten Schriften — ist ein Glaube, der aus der moralischen Anlage des Menschen und der daher entspringenden guten Gesinnung von selbst hervorgeht, der sich mit der Entwicklung jener Anlage und der Vervollkommnung dieser Gesinnung immer mehr und mehr läutert und bevestigt, und der, da er von spekulativen Gründen unabhängig ist und nicht erst durch dieselben in das Gemüth kommt, auch nicht durch dergleichen Gründe dem menschlichen Herzen entrisen werden kann.« Und weiter hin: »Das moralische Argument für das Daseyn Gottes drückt nichts weiter aus, als *die Art und Weise, wie sich der gut-*

gesinnte Mensch wegen seiner religiösen Überzeugung rechtfertigt.«

Zweytens merkt A. (S. 4.) ebenfalls sehr richtig an, der entscheidende Punkt, auf den es bey Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge des religiösen Glaubens ankomme, sey der, daß jener Glaube nicht vorgestellt werde als eine *willkürliche Annahme*, die der Mensch *nach Belieben* machen könne oder nicht — als ein *freyer Entschluß*, für wahr zu halten, was das Herz *wünscht*, weil es dasselbe wünscht — als eine *Ergänzung oder Ersetzung* der zureichenden Überzeugungsgründe durch die *Hoffnung*; sondern als etwas *in der Vernunft Gegründetes*, folglich schlechthin *Nothwendiges*. — B. scheint zwar hierin mit A. nicht einig zu seyn. Er sagt (S. 27.), Religion entstehe einzig und allein aus einem *Wunsche* des guten Herzens, welchen er (S. 35.) zur *Hoffnung* werden läßt, und erklärt (S. 37.), es liehe dem guten Menschen *frey*, zu glauben, was er wünsche und wolle, weil die Unmöglichkeit davon

nicht bewiesen werden könne. Allein da er auch zugleich (S. 37. und 38.) behauptet, Religion sey *keine gleichgültige Sache*, mit der man es halten könne, wie man wolle; sie sey vielmehr (in praktischer Hinsicht) *Pflicht*: so scheint er sich nur etwas unbestimmt ausgedrückt, und ein nothwendiges Bedürfnis der Vernunft mit einem bloßen Wunsche des Herzens verwechselt zu haben, im Grunde aber doch mit A. gleicher Meynung zu seyn. Wäre dieß indessen nicht der Fall, so müßte sich C. ausschliessend für die Behauptung des A. erklären. Denn

1.) können Wünsche, wenn sie auch aus einem guten Herzen entspringen, und dieses sich derselben nicht entschlagen kann, was sie auch immer für ein Objekt haben mögen, dennoch keine *Überzeugung von der Realität dieses Objektes* begründen. Einem guten Herzen wird sich z. B. der Wunsch, daß ein geschickter und rechtschaffener Mann von ausgebreiteter und wohlthätiger Wirksamkeit ein langes Leben erreichen mö-

ge, unstreitig mit großer Lebhaftigkeit und Innigkeit aufdringen, ohne daß es darum an die Erfüllung dieses Wunsches glauben, mit Gewissheit davon überzeugt seyn wird.

2.) kündigt sich die religiöse Überzeugung in unserem Bewußtseyn als *nothwendig* und *allgemeingültig* an. Alle Überzeugungen aber, die durch bloße Wünsche erzeugt worden sind, tragen den Charakter der *Zufälligkeit* und *partikulären*, oder wohl gar nur *individuellen Gültigkeit* an sich. Die Auflösung also: »Der Religionsglaube entspringt aus dem Wunsche eines guten Herzens,« würde der Aufgabe: »wie der Mensch überhaupt zu jenem Glauben komme,« bey weitem keine Genüge thun. Die religiöse Überzeugung würde dann kein *Vernunft-Glaube*, sondern ein *Gefühl - Glaube*, oder vielmehr gar kein *Glaube*, sondern eine bloße *Meynung* genannt werden müssen, gegen welche Benennung selbst der gemeine Sprachgebrauch streitet, indem niemand, der die religiöse Überzeu-

gung hat, sagt, er *meyne* oder *vermuthe*, daß ein Gott sey, sondern, er *glaube* es, d. h. er sey fest und innig davon überzeugt. Dieser Sprachgebrauch aber ist in Untersuchungen der Art, welche nicht bloß die philosophirende Vernunft, sondern auch den gemeinen Verstand interessieren, bey welchen daher die Ausprüche des letzten als Ausprüche des Gewissens sich durch den Sprachgebrauch sehr deutlich ankündigen, allerdings von einiger Bedeutung.

Drittens ist es vollkommen richtig gesagt, wenn es (S. 8. ff.) heisst, der religiöse Glaube müsse durch unsern Begriff einer *übersinnlichen Welt* begründet werden. Ein vernünftiges Wesen denkt sich nothwendig frey von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut thätig in sich selbst und durch sich selbst, mithin als eine über alles Sinnliche erhabne Macht. Diese Freyheit hat ihren Zweck, der von der Vernunft selbst gegeben oder geboten ist. Diesen Zweck kann und darf ich nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben.

Indem ich nun jenen mir durch mein eignes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. Ich muß, wenn ich nicht mein eignes Wesen verläugnen will, die *Ausführung* jenes Zwecks mir vorsetzen; ich muß sonach auch seine *Ausführbarkeit* annehmen. Die Ausführbarkeit des Vernunftzwecks, der *Sittlichkeit*, annehmen, heißt aber nichts anders, als eine *moralische Weltordnung* annehmen, denn diese besteht eben darin, daß die Erscheinungen in der Welt nach moralischen Zwecken bestimmt seyen. Diese Annahme folgt daher nothwendig aus der Überzeugung von unsrer moralischen Bestimmung, geht sonach selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist *Glaube*. — Ungefähr eben so erklärt sich B. über den Grund des religiösen Glaubens, nur daß er denselben aus einem bloßen Wunsche des guten Herzens ableitet (S. 27.), *daß das Gute in der*

Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge. Daher, sagt er (S. 36.), entstehe der Glaube, daß dem Laufe der Dinge ein uns freylich unübersehbarer Plan zum Grunde liege, in dem auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet sey, oder daß das Reich Gottes, ein Reich der Wahrheit und des Rechts, kommen werde auf die Erde. — Also, wie es C. anderwärts ausgedrückt hat, »der religiöse Glaube entspringt aus der guten Gesinnung des Menschen, der den objektiven Zweck der Vernunft zum subjectiven Zwecke seines Strebens gemacht hat.«

So einstimmig aber auch C. mit A. und B. über die *Entstehung* des religiösen Glaubens im menschlichen Gemüthe und dessen *formelle Beschaffenheit* denkt, so kann er ihnen doch in Ansehung der *materiellen Beschaffenheit* oder des *Inhaltes* und *Gegenstandes* dieses Glaubens seinen Beyfall unmöglich geben. Sie lassen nämlich die religiöse Überzeugung nicht in einem Glauben an *Gott*, sondern

bloß in einem Glauben an eine *göttliche* d. h. *moralische Weltordnung* oder *Weltregierung* bestehen. B. sagt gleich im Anfange seines Aufsatzes (S. 21.): »*Religion* ist nichts anders, als ein *praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung*;« und wenn er gleich hin und wieder den Ausdruck, *Gott* oder *Gottheit*, braucht, so braucht er ihn doch immer gleichgeltend mit dem Ausdrucke, *moralische Ordnung* oder *Regierung der Welt*. — A. erklärt sich hierüber noch deutlicher und bestimmter. »Die *moralische Ordnung* — sagt er (S. 13.) — ist das *Göttliche*, das wir annehmen;« und (S. 15.) setzt er hinzu: »Iene lebendige und wirkende *moralische Ordnung* ist selbst *Gott*; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszu-gehen, und vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein *besonderes Wesen*, als die *Ursache* derselben, anzunehmen; der ursprüngli-

che Verstand macht sonach diesen Schluß sicher nicht, und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht ihn.«

Die Hauptfrage, worauf hier alles ankommt, ist also wohl unstreitig diese: Liegt in der *praktisch reflektirenden Vernunft*, aus welcher der Begriff einer moralischen Weltordnung entspringt, wirklich kein Grund, aus jener Ordnung herauszugehen, d. h. sich über den bloßen Begriff derselben zu erheben, und einen vernünftigen Urheber derselben als ein selbstständiges, d. h. von der Weltordnung verschiedenes Wesen anzunehmen? — Oder mit andern Worten: Macht der *ursprüngliche*, d. h. (vermöge des Gegensatzes: eine sich selbst mißverstehende Philosophie) *der seinen natürlichen Denkgesetzen folgende Verstand* bey der praktischen Reflexion über die Welt wirklich nicht den Schluß von einer moralischen Ordnung, als dem Begründeten, zu einem moralisch ordnenden Subjekte, als dem Grunde?

Ehe aber diese Frage entschieden werden kann, muß erst eine andre beantwortet werden, nämlich diese: Soll die Welt bey dieser Untersuchung aus dem *Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns* oder aus dem *transszendentalen Gesichtspunkte* betrachtet werden? Nach jenem ist die Welt ein Ganzes reeller Gegenstände, welche nach nothwendigen Naturgesetzen im Raume neben einander bestehen, und in der Zeit auf einander folgen; nach diesem soll sie (S. 12.) nichts weiter seyn, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eignen innern Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind. Der letzte Gesichtspunkt ist unstreitig ein *besondrer* Gesichtspunkt, in welchen sich das Gemüth durch eine absichtliche gleichsam kunstmässig angestellte Reflexion auf sich selbst versetzt; mithin nicht der Gesichtspunkt des *ursprünglichen Verstandes*, sondern der Gesichtspunkt der (richtig oder unrichtig

— als welches bey diesem Gegensatze gleich viel ist) *philosophirenden Vernunft*. Der Gesichtspunkt des ursprünglichen Verstandes ist der *allgemeine* Gesichtspunkt, in welchem jeder Mensch vermöge seiner natürlichen Gemüthseinrichtung und der daher entstehenden natürlichen Denkart steht, mithin der *Standpunkt des gemeinen Bewusstseyns*. Da nun in der obigen Frage von einer Schlufsart des ursprünglichen Verstandes die Rede war, so folgt, dafs wir bey dieser Untersuchung die Welt blofs aus dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns zu betrachten haben. Diefs erhellet auch um so mehr daraus, dafs hier von etwas Moralischem, mithin Praktischem, die Rede ist. Sobald sich aber der Mensch auf dem Gebiete des Praktischen befindet, so befindet er sich auch auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, d. h. er nimmt die Objekte seines Handelns für reelle Dinge ausser sich, die auf sein Gemüth einwirken, und auf welche gegenseitig sein Gemüth einwirkt. Alle

Urtheile der praktisch reflektirenden Vernunft müssen daher angesehen werden als genommen aus dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns; und folglich muß auch die Frage: Wie kommt der Mensch (überhaupt oder als solcher) zum religiösen Glauben, und was ist der Inhalt oder Gegenstand dieses Glaubens? aus diesem Gesichtspunkte beantwortet werden, d. h. wir müssen uns selbst sammt dem Gläubigen in diesen Gesichtspunkt stellen, und mit ihm praktisch reflektiren. Lassen wir also den transszendentalen Gesichtspunkt, der nur dem Philosophen, als solchem, eigen seyn kann, in dieser Untersuchung ganz zur Seite liegen!*)

*) Der Verfasser kann dieses mit desto größerem Rechte thun, da in den dieser Abhandlung vorausgeschickten Briefen der transszendentale Gesichtspunkt bereits ausführlich geprüft worden ist, und da, wie auch in diesen Briefen bereits bemerkt wurde, zugestanden wird, daß jener Gesichtspunkt nur der *Spekulazion*, nicht der *Denkart* angehöre. Die Religion aber ist nicht Sache der *Spekulazion*, sondern der *Denkart*; mithin kann ihr Grund

Wenn nun der moralisch gefinnte Mensch sich im Verhältnisse gegen die Welt denkt, so denkt er sich zwar einerseits in Rücksicht seines Willens völlig unabhängig von der Kausalität alles dessen, was nicht zu seinem reinen Selbst gehört, und legt sich in dieser Hinsicht eine über die Natur weit erhabne Macht bey; auf der andern Seite aber fühlt er sich in Rücksicht seiner Kraft, die Zwecke seines Willens auszuführen, durch die Gegenstände, vermittelt welcher und in Beziehung auf welche er handeln soll, überall beschränkt. Das Verhältniß des Menschen zur Welt ist in beyden Fällen gerade

auch nicht in dem gesucht oder nach dem geprüft werden, was nur der Spekulation eigenthümlich ist. (Hierzu kommt, daß A. späterhin in Ansehung der Beurtheilung seines Aufsatzes an das *Publikum* appellirt hat. Das Publikum aber steht nicht auf dem transszendentalen Gesichtspunkte. Mithin muß jene Beurtheilung wenigstens *auch* auf einem andern Gesichtspunkte angestellt werden können).

gerade umgekehrt. Die Macht der Natur ist nichts gegen sein moralisches Vermögen; er kann damit der ganzen Natur Trotz bieten — *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*. Aber sein physisches Vermögen verschwindet gegen die Macht der Natur außer ihm — *si fractus illabatur orbis, invalidum ferient ruinae* — so daß er an der Ausführung des Endzwecks seiner Vernunft völlig verzweifeln, und ihn als eine bloße Schimäre aufgeben müßte, wenn nicht die Idee einer übersinnlichen Welt, einer moralischen Weltordnung, ihm die Möglichkeit jener Ausführung sicherte. Wie soll er sich aber die Möglichkeit einer moralischen Weltordnung selbst denken? Wodurch soll er seinem Glauben an eine solche Ordnung Haltung geben? Da weder die Natur, als welche unbekümmert um die moralischen Zwecke des Menschen ihren Gang nach nothwendigen Gesetzen fortgeht, noch er selbst, als dessen beschränktes, an diese Gesetze selbst gebundenes Vermögen den Gang der großen Na-

tur nicht zu leiten vermag, eine solche Ordnung der Welt herbeyführen kann, die dem Vernunftzwecke gemäß ist: so bleibt ihm nichts übrig, als die Annahme eines *Wesens ausser der Natur*, das unumschränkter Herr der Natur ist, und durch seine Weisheit das Physische und Moralische nach einem über den Gesichtskreis jeder endlichen Vernunft weit erhabnen Plane so verbunden hat, daß Harmonie zwischen Beydem das letzte Resultat dieser Verbindung seyn und werden muß. Soll es aber *unumschränkter Herr der Natur* seyn, so muß die Welt ihrem gesammten Daseyn nach, mithin sowohl in Rücksicht ihrer Materie als in Rücksicht ihrer Form, abhängig von ihm seyn. Es muß Urheber der physischen Weltordnung seyn, wenn es Urheber der moralischen Weltordnung seyn soll. Eine moralische Weltordnung ohne einen moralischen Weltordner, d. h. ohne ein vernünftiges Subjekt, das die Welt nach moralischen Ideen regiert, kann der ursprüngliche Verstand gar nicht denken.

Er ist durch seine Natur genöthigt, die moralische Weltordnung als ein Bedingtes zu denken und zu derselben die Bedingung zu suchen; diese Bedingung aber kann nur in einem vernünftigen Subjekte angetroffen werden, weil alles Moralische von der Vernunft ausgeht, und ohne Vernunft Nichts ist. Sein eignes vernünftiges Subjekt kann er nicht als diese Bedingung ansehen; denn ob er gleich an seinem Theile zur Herbeyführung einer solchen Weltordnung oder nach der Idee derselben handelt und handeln soll, so ist er sich doch seines physischen Unvermögens zu diesem Zwecke zu sehr bewußt, als daß er die Realisirung seiner Idee durch seine Kraft für möglich halten sollte. Die physische Weltordnung aber kann er noch vielweniger als Bedingung der moralischen ansehen; denn eben darum, weil sie bloß physisch ist, und ihren physischen Gang immer fortgeht, der den moralischen Zwecken so oft entgegen ist, kann sie, ein todter und blinder Mechanismus, nicht als die Quelle des nur

durch Vernunft möglichen moralischen Lebens in der Welt von dem moralisch gesinnten und moralisch reflektirenden Menschen angesehen werden.*)

*) Als *unbedingt* kann von dem moralisch Gesinnten nur das angesehen werden, was durch das Gesetz in jedem Falle als Pflicht unmittelbar bestimmt ist, mithin zur moralischen Weltordnung als sein einzelner Beytrag gehört. Die moralische Weltordnung überhaupt aber muß er als *bedingt* ansehen, weil diese nur mittelbar durch das Gesetz bestimmt ist, nämlich, wieferne es jedes Einzelnen besondere Pflicht bestimmt, mithin die Vernunft ein Reich moralischer Weltwesen und in diesem Reiche eine durchgängige Willensbestimmung durch das Gesetz nebst einer durchgängigen Beziehung der physischen Welt auf diese Willensbestimmung denkt, so daß nach dieser Willensbestimmung alle Erscheinungen der physischen Welt sich richten oder derselben angemessen sind. — Bey der physischen Weltordnung, für sich, nach einem Grunde derselben außerhalb der Sinnenwelt fragen und jene durch diesen erklären, hiesse freylich das Gebiet der reinen Naturwissenschaft (innerhalb welchem man sich doch befindet, wenn man die physische Weltordnung, für sich, betrachtet) über-

Wenn also A. sagt (S. 5.), der Satz:
Eine Intelligenz ist Urheber der Sinnen-
welt, hat nicht die mindeste Verständlich-
 keit, und gibt uns nichts als ein Paar

schreiten und außerhalb demselben herum-
 schwärmen. Denn auf dem Gebiete dieser
 Wissenschaft forscht man nach bloßen Na-
 turursachen, und da wird die Welt als
 ein Absolutes angesehen, das so ist, weil es
 so ist, das sich selbst begründet und in sich
 selbst vollendet ist. Aber so verfährt auch
 nicht der ursprüngliche Verstand in dem mo-
 ralisch Gesinnten. Er reflektirt praktisch über
 die Welt, erhebt sich also zuerst zu dem Be-
 griff einer moralischen Weltordnung, und
 von diesem Begriff aus geht er über zur phy-
 sischen Weltordnung, und betrachtet diese,
 ohne der Nachforschung der bloßen Naturur-
 sachen Abbruch zu thun, als ein Werk des-
 selben Wesens, welches Urheber der morali-
 schen Weltordnung ist, weil es außerdem
 nicht als die Welt moralisch regierend ange-
 sehen werden könnte. (Dachte man nicht
 früher an *positive* Strafen und Belohnungen,
 als an *natürliche*?) Die *Ethikothologie*
 begründet also erst die *Physikothologie*; die-
 se aber thut der *Physiologie* (in dem höhern
 und allgemeineren, nicht dem anthropologisch-
 medizinischen Sinne) keinen Abbruch, son-

leere Worte; so liesse sich dieses wohl mit weit grösserem Rechte von dem Satze sagen, den A. selbst (S. 15.) aufstellt:
»Jene lebendige und wirkende Ordnung

dern jede geht ihren eigenthümlichen Gang. Ebendadurch aber, dass die Physiologie für sich fortschreitend ihr Gebiet erweitert, gibt sie auch der Physikotheologie immer mehr Daten zu ihrer eigenthümlichen Reflexion an die Hand, und diese belebt dadurch wieder die Überzeugung von der moralischen Weltordnung, so wie sie auch das Studium der Natur belebt. »Der im *innern Heiligthume des Gewissens angelegte Glaube*« — an Gott nämlich — »wird von *aussenher* durch die Wahrnehmung der *Zweckmässigkeit der physischen Natur* im Grossen und Kleinen ihrer Erscheinungen geweckt, belebt und bestätigt. Diese Zweckmässigkeit, welche als äusserlich wahrgenommen nur überhaupt auf einen Endzweck hinweist, ohne denselben bestimmt angeben zu können, schliesst sich an den, durch das Gewissen angekündigten, Endzweck an, und macht mit demselben zusammen genommen den *vollständigen Überzeugungsgrund vom Daseyn Gottes* aus.« S. REINHOLD'S *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität*. B. I. S. 145. §. 265.

ist selbst Gott.« Lebendig und wirkend heist doch wohl nur das, was aus einem innern Principe, durch Vorstellungen und nach Vorstellungen thätig ist. Wer vermag aber eine *Ordnung* zu denken, die *Vorstellungen hat*, und *diesen Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorbringt*? Wer fühlt sich bey solchen Behauptungen nicht geneigt, dem A. hier dieselben Worte zurückzugeben, die er (S. 17.) seinen Gegnern zuruft: »Ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloß mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert.«

Aber »ihr seyd endlich; und wie könntet das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?« (Ebendaß.) Dagegen läßt sich fragen: Ist eine moralische Weltordnung, auch unabhängig von einem höchsten vernünftigen Principe gedacht, wohl im Geringsten begreiflicher? Oder wird die Unbegreiflichkeit etwa dadurch gehoben, daß man die Ordnung lebendig und wirkend nennt; oder da-

durch, daß man sagt (S. 11.): Es *soll* eine moralische Weltordnung seyn; also *kann* sie auch seyn? — Eine moralische Weltordnung oder Weltregierung ist ebenso unbegreiflich, als ein moralischer Welturheber oder Weltregierer, weil beyde unendlich sind, eben darum, weil beydes Ideale der Vernunft sind. Jedes Ideal der Vernunft weist auf eine Unendlichkeit hin, welche der beschränkte Verstand nimmer zu fassen vermag, weil er nur das *begreift*, wovon er sich einen auf (empirische oder reine) Anschauung anwendbaren *Begriff* machen kann. Nun zeige man doch einen solchen Begriff von der moralischen Weltordnung!

Ferner » die Bestimmungen einer Intelligenz sind doch ohne Zweifel Begriffe; wie nun diese entweder in Materie sich verwandeln mögen, in dem ungeheuern Systeme einer Schöpfung aus Nichts, oder die schon vorhandene Materie modifiziren mögen, in dem nicht viel vernünftignern Systeme der bloßen Bearbeitung einer selbstständigen ewigen Materie, darüber

ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen.« (S. 5. und 6.) Diese Schwierigkeit kann den Glauben an einen Gott gar nicht erschüttern, weil sie dem, der diesen Glauben hat, auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns (und von diesem allein ist hier die Rede, so wie auch in der Stelle, wo dieser Einwurf von A. gemacht wird) gar nicht beyfallen kann; denn sie trifft nicht das Raisonnement des ursprünglichen Verstandes, sondern bloß die Spekulation der philosophirenden Vernunft. Daß Begriffe eine schon vorhandene Materie modifiziren können, sieht der Mensch auf diesem Standpunkte in jedem Augenblicke seines Lebens, wo er es mit äußern Gegenständen zu thun hat. Indem ich dieses Papier beschreibe, modifiziren meine Begriffe eine gegebene Materie, und es fällt mir, wiefern ich in dieser Thätigkeit begriffen bin, gar nicht ein, nach dem Wie? zu fragen. Nur wiefern ich mich durch philosophische Reflexion über diese Thätigkeit erhebe, und mithin in einen trans.

szendentalen Gesichtspunkt zu verletzen beginne, kann es mir einfallen, nach der Möglichkeit einer Modifikation der Materie durch Begriffe zu fragen. Was aber die Hervorbringung der Materie selbst durch Begriffe, oder, wie es etwas uneigentlich in jener Stelle ausgedrückt wird, die Verwandlung der Begriffe in Materie betrifft, so läßt sich darüber freylich nichts *Verständliches* sagen, weil diese Vorstellung gar kein Erzeugniß des Verstandes, sondern bloß ein Produkt der idealisirenden Vernunft ist. Die Vernunft kann sich keinen ihrem Bedürfnisse genügenden moralischen Weltregierer denken, wenn sie ihn nicht zugleich als *unumschränkten* Herrn der Natur, mithin als *Urheber* der Welt im strengsten Sinne des Worts denkt.*) Denn eine ewige selbstständige

*) »Der Satz: Gott sey die Ursache auch der *Existenz der Substanzen*, darf niemals aufgegeben werden, ohne den Begriff von Gott, als Wesen aller Wesen, und hiermit seine *Allgenugsamkeit*, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben.«

Materie, als Stoff der Welt, würde, wie Plato sehr konsequent dichtete, durch ihre natürliche formlose und mit dem Moralischen in gar keiner Beziehung stehende Beschaffenheit, gleichsam als durch ein ihr inwohnendes böses und widerspenstiges Prinzip, die Gottheit bey Bildung und Regierung der Welt in der Realisirung ihrer Ideen beschränkt haben und fortwährend beschränken, d. h. genöthigt haben, aus der Materie nur so viel Gutes zu machen, als sich gerade daraus machen ließ, und in alle Ewigkeit nöthigen, alles das Böse zuzulassen, was von einem solchen gegebenen Urstoffe unabtrennlich war. Diese Vorstellungsart aber vernichtet unausbleiblich die absolute Totalität des Begriffs einer moralischen Weltordnung, welche die Vernunft nicht aufgeben kann, und mithin bleibt ihr nichts übrig, als die Welt auch ihrer Materie nach als abhängig von dem moralischen

Weltregenten zu denken, obgleich diese Abhängigkeit eben so unbegreiflich ist, als die moralische Weltordnung selbst, um welcher willen sie angenommen wird. Der Satz: Eine Intelligenz ist Urheber der Welt, kann und soll also bloß ein gewisses *Verhältniß* der Welt zur Gottheit, vermöge dessen jene von dieser ihrem ganzen Daseyn nach abhängig ist, anzeigen, ohne die Art und Weise dieses Verhältnisses weiter zu bestimmen; und mehr als dieses Verhältniß kann und soll auch nicht der Ausdruck, *Schöpfung aus Nichts*, bedeuten. Wer mehr hineinlegt, und etwa gar das Nichts für den Stoff hält, aus welchem Gott die Welt geschaffen habe, der mag zusehen, wie er eine solche Vorstellungsart gegen den Vorwurf der Ungereimtheit und den berühmten Kanon der Alten: *Ex nihilo nil fit*, retten will.

Ist aber endlich der Begriff von Gott, als einer *besondern Substanz*, nicht unmöglich und widersprechend? (S. 18.) — Wenn auf dem hier angenommenen Stand-

punkte der Begriff von Gott, als einer Ursache der Welt, nicht unmöglich und widersprechend ist, so ist es wohl der Begriff von Gott, als einer Substanz, eben so wenig. Der Begriff der Substanzialität ist für den ursprünglichen Verstand, wenn er sich Objekte denken will, eben so nothwendig, als der Begriff der Kausalität. Was beständig würkt, das muß auch beständig seyn, so argumentirt jeder Mensch auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns. Seyn und Würken sind ihm identische Begriffe, nur in verschiedener Relazion gedacht. Was ist, das würkt, und was würkt, das ist. Auf diesem Standpunkte denkt sich der Mensch selbst, wiefern er ein vernünftiges und moralisches Wesen seyn soll, als ein für sich bestehendes, seinem Seyn nach beharrliches, von den Außendingen verschiedenes Wesen. Die Substanzialität Gottes bedeutet also nichts weiter als ihre *Verschiedenheit von der Welt*, so wie die Kausalität derselben die *Abhängigkeit der Welt von ihr* an-

zeigt. *) Und wie, wenn man die Gottheit nicht als *Substanz* denken darf, um von den natürlichen Denkweisen des reinen Verstandes keine Anwendung auf einen übersinnlichen Gegenstand zu machen, so darf man sie ja wohl aus dem gleichen Grunde auch nicht als *Akzidens* denken? Wenn aber Gott nichts weiter

- *) Die moralische Ordnung der Welt, ob sie gleich von der praktisch reflektirenden Vernunft als *nothwendig* gefodert wird, kann doch von der theoretisch reflektirenden Vernunft nur als etwas *Zufälliges* beurtheilt werden. Denn die Welt, als Objekt der theoretischen Vernunft, richtet sich nach bloßen Naturgesetzen, aus welchen nichts weiter als eine physische Ordnung der Welt hervorgeht. Dafs auch zugleich die Welt nach moralischen Zwecken bestimmt sey, ist also etwas Zufälliges, weil ich mir theoretisch vorstellen kann, dafs es auch anders seyn könnte. Ja nach der blofs theoretischen Ansicht der Welt scheint sogar, wie B. (S. 33.) sehr richtig bemerkt, in dem natürlichen Laufe der Begebenheiten sich das Gegentheil einer moralischen Ordnung der Dinge anzukündigen. Sobald aber die Vernunft etwas als zufällig beurtheilt, so muß sie nach einem anderweiten,

ist, als die moralische Weltordnung selbst, so heisst dieß ja wohl nichts anders, als, Gott ist ein Akzidens der Welt; denn die Ordnung (möge sie auch dem Dinge nothwendig und wesentlich inhäriren) ist doch unstreitig ein bloßes Akzidens des geordneten Gegenstandes. Sollte nun die Gottheit auch nicht durch dieses Merkmal gedacht werden, so bliebe am Ende

d. h. von dem Zufälligen selbst *verschiedenen* Grunde desselben fragen; denn zufällig seyn und in einem Andern gegründet seyn, sind identische Begriffe. Hiermit stimmt auch A. selbst überein, wenn er anderwärts (in ebendemf. Journ. B. 5. H. 1. S. 10.) sagt: »Die Aufgabe, den Grund eines Zufälligen zu suchen, bedeutet: etwas Anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannichfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, *ausserhalb des Begründeten*; beydes, das Begründete und der Grund, werden, in wiefern sie dieß sind, *einander entgegengesetzt*, an einander gehalten, und so das Erstere aus dem Letzteren erklärt.«

gar nichts übrig, wodurch die Gottheit gedacht werden könnte; so wäre es dann wohl am rathsamlsten, von Gott oder einer Gottheit gar nicht mehr zu sprechen, und entweder schlechthin zu sagen, *moralische Weltordnung*, oder mit dem (S. 18. und 19.) angeführten Dichter auch in der Philosophie die ganze Sache in der dunkeln Region der *Gefühle* beruhen zu lassen.

Wer darf ihn nennen,
 Und bekennen,
 Ich glaub' ihn?
 Wer empfinden,
 Und sich unterwinden
 Zu sagen, ich glaub' ihn nicht? —
 Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
 Und wenn du ganz in dem Gefühle seelig
 bist.

Nenn' es dann, wie du willst,
 Nenn 's Glück! Herz! Liebe! Gott!
 Ich habe keinen Namen
 Dafür. Gefühl ist alles;
 Name ist Schall und Rauch,
 Umnebelnd Himmelsglut.

Aber

Aber ist vielleicht nicht das moralische Interesse selbst der Annahme eines von der moralischen Weltordnung verschiedenen Wesens, als Urhebers derselben, entgegen? A. scheint dieses (S. 8. und 9.) in folgenden Worten andeuten zu wollen: »Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Innerstes zerstören will; ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht *wollen* kann. Hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Raisonnements seine Gränze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt. Ich könnte an und für sich wohl weiter, wenn ich mich in Widerspruch mit mir selbst versetzen wollte; denn es gibt für das Raisonnement keine immanente Gränze in ihm selbst, es geht frey hinaus in's Unendliche, und muß es können; denn ich bin frey in allen meinen Äußerungen, und nur ich selbst kanu mir eine Gränze setzen durch den *Willen*.« — Dieser

Satz kann wohl keinen andern Sinn haben, als: daß, wenn das denkende Subjekt aus der moralischen Weltordnung heraus und zu einem vernünftigen Urheber derselben übergehe, dadurch die *moralische Selbstständigkeit* des denkenden Subjekts aufgehoben werden würde, daß es also selbst um der Moralität willen, als des Höchsten und Heiligsten in ihm, nach einem weitem Grunde jener Ordnung nicht fragen *dürfe*, sondern sich mit der Idee einer solchen Ordnung begnügen *solle*.

Daß das Sittengesetz dem Raisonement der Vernunft eine Gränze setzen könne, wenn das Raisonnement, sobald es diese Gränze überschritte, dem moralischen Interesse nothwendiger Weise Abbruch thäte, ist keinem Zweifel unterworfen. Was das Herz bindet, bindet auch den Geist; oder vielmehr der Geist würde durch das Herz gebunden. Ein solches Raisonnement würde nichts anders, als *vermessene Klügeley* seyn, und daher mit einer moralischen Gesinnung unmög-

lich bestehen können. Wenn aber ein gewisses Râsonnement dem moralischen Interesse nicht nur nicht hinderlich, sondern sogar förderlich ist: so kann wohl dieses Râsonnement durch das Sittengesetz unmöglich als Vermessenheit verboten seyn. Geſetzt nun, es lieſſe ſich zeigen, daß der Urheber der moralischen Weltordnung, deſſen Annahme, wie bereits erwieſen iſt, den natürlichen Denkgeſetzen des urſprünglichen Verſtandes gar nicht widerſtreitet, und ohne deſſen Annahme eben dieſer urſprüngliche Verſtand ſich die Möglichkeit einer moralischen Weltordnung gar nicht denken kann, ſo gedacht werden könne und müſſe, daß die Idee eines ſolchen Wefens der moralischen Gefinnung, die Pflicht aus Achtung gegen das Geſetz zu thun, nicht nur nicht Abbruch thue, ſondern ſie ſogar bey ſolchen moralischen Weltweſen, dergleichen der Menſch iſt, befördere, ſo würde wohl von Seiten des moralischen Interelle gegen jene Annahme nichts eingewendet werden können, vielmehr müß-

te sie selbst dem moralischen Interesse gemäß seyn.

Das Raisonnement, wodurch die Annahme eines Urhebers der moralischen Weltordnung nach dem Obigen begründet werden sollte, war folgendes: Ich finde mich auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns in *physischer* Hinsicht als ein *beschränktes*, nichts weniger als selbstständiges Wesen. Ich bin ein *sinnliches* Wesen, und hange in Rücksicht meiner sinnlichen Natur ganz von der Sinnenwelt und deren nothwendigen Gesetzen, als bloßen *Naturgesetzen*, ab. Aber in *moralischer* Hinsicht muß ich mich als *selbstständig*, als frey von dem Einflusse der Sinnenwelt auf meine Willensbestimmung denken. Ich bin ein *vernünftiges* Wesen, und hange in Rücksicht meiner vernünftigen Natur ganz von mir selbst und den Gesetzen ab, die ich mir, als *Gesetze der Freyheit*, durch meine eigne Vernunft gegeben habe. Nun fühle ich mich aber eben darum, weil ich ein *sinnlich - vernünftiges* Wesen

bin, mithin durch Vernunft in einer Sinnenwelt wirkfam seyn soll, folglich bey meiner Wirkfamkeit an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebunden und durch dieselben beschränkt bin, wegen dieser meiner Abhängigkeit von der Sinnenwelt und daraus folgenden Ohnmacht in der Realisirung des Vernunftzwecks zur Hervorbringung einer moralischen Weltordnung, genöthigt, einen *allvermögenden und unumschränkten Beherrscher der Sinnenwelt* anzunehmen. Da nun dieses Wesen eine *moralische* Weltordnung realisiren soll, so muß es selbst ein *moralisches* und zwar (da es als allvermögender und unumschränkter Herr der Sinnenwelt selbst kein sinnliches Wesen seyn kann, weil es eben dadurch beschränkt und ohnmächtig würde) ein *heiliges* Wesen seyn. Wie könnte nun durch die Annahme eines solchen Wesens meiner moralischen Selbstständigkeit Abbruch geschehen? — Als ein heiliges Wesen will es, daß ich durch Freyheit den Vernunftzweck an meinem Theile in der Welt

realisiren soll; ich bin und bleibe also in moralischer Hinsicht frey, so wie ich es bin und bleibe, ungeachtet ich als sinnliches Wesen von der Natur abhängig und durch dieselbe beschränkt bin. Es ist eben in dem moralischen Weltplane auf meine selbstständige Thätigkeit mit gerechnet.

Der Glaube an Gott kann also auf meine Willensbestimmung weiter keinen Einfluß haben, als daß dadurch die moralische Gesinnung *wirksamer* wird, *indem er das moralische Gefühl belebt*. Die *moralische* Gesinnung besteht in der Achtung gegen das *Gesetz*; die *religiöse* Gesinnung in der Achtung gegen einen *heiligen Gesetzgeber*. Durch jenen Glauben wird das Gesetz gleichsam *hypostasirt*. Die Achtung gegen dasselbe wird bezogen auf eine Person, die ich mir als *Geber des Gesetzes* denke. Der todte Buchstabe des Gesetzes wird nun ein *lebendiges Wort Gottes*, und hat in dieser Beziehung mehr Kraft, die dem Gesetze *widerstrebende Neigung* verstummen zu

machen. Das Gesetz selbst aber ist und bleibt *auch in dieser Beziehung* das Gesetz meiner Vernunft, weil es sich bloß durch die Vernunft in mir ankündigt. Nur dann würde der Glaube an Gott einen nachtheiligen — die moralische Gesinnung zerstörenden — Einfluß auf die Willensbestimmung haben, wenn ich mir Gott als ein *despotisches* Wesen denken wollte, bey dem es hiesse: *Sic volo, sic jubeo; stat pro ratione voluntas* — und das durch Zwangsmittel aller Art den Willen des Menschen dem Joche eines ihm ganz fremden Gesetzes zu unterwerfen suchte. Daß sich die Menschen Gott häufig so gedacht haben, kann nicht geläugnet werden, und eben dieß ist die Quelle alles religiösen Aberglaubens. Allein dieß ist ein *zufälliger* Mißbrauch der Idee der Gottheit, durch welchen nach einem bekannten Grundsätze der rechte Gebrauch derselben nicht aufgehoben wird. Sobald ich mir die Gottheit als ein *heiliges* Wesen denke — und als *moralischen* Weltregenten *mufs* ich mir die-

selbe so denken — sobald verschwindet die Gefahr jenes Mißbrauchs ganz, weil das Gebot der Gottheit dann nichts anders auslegt, als was das Gebot der Vernunft auslegt, und die Gottheit selbst nicht anders wollen kann, als daß ich dem Gesetze aus reiner Achtung gegen dasselbe huldige, meine Pflicht um der Pflicht willen erfülle, nicht aber weder um der Belohnungen noch um der Strafen willen, die freylich in einer moralischen Ordnung der Dinge, nach welcher Wohlthun und Wohlfeyn in durchgängiger Harmonie stehen sollen, unausbleibliche Folgen von den Handlungen der endlichen moralischen Weltwesen sind. Ich kann und darf also allerdings weiter gehen *wollen*, als bis zur Idee einer moralischen Welt-Ordnung oder Regierung, weil durch den Fortschritt des Denkens zur Idee eines moralischen Welt-Ordnners oder Regierers mein Inneres nicht zerstört wird; ja ich werde gewiß und muß *unter der Bedingung* weiter gehen, daß ich nicht bloß bey meiner vernünftigen

Natur stehen bleibe, sondern auch auf meine sinnliche Natur Rücksicht nehme, und ungeachtet des Bewusstseyns und der Behauptung meiner moralischen Selbstständigkeit dennoch auch zugleich meiner unläugbaren physischen Abhängigkeit eingedenk bin. Daher singt auch der zweyte von A. selbst (S. 20.) angeführte Dichter :

Ein heiliger Wille lebt,

Wie auch der menschliche wanke;

Hoch über der Zeit und dem Raume webt

Lebendig der höchste Gedanke;

Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,

Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.

Oder, wie es ein andrer Dichter nicht minder schön ausdrückt:

Sieh, in der Ewigkeit nimmer ermessenem,

nimmer beschifftem

Ozean treiben die Zeiten, und drängen sich

Wog' auf Woge!

Schau, wie fluthen die Hundert!, wie rollen
die tausendmal Tausend

Brausend dahin, und reißen hinweg in wir-
belnden Strudeln

Alles, was ist und war und seyn wird! —
nur die Gottheit

*Bleibt, wie sie ist und war, und der Gott-
heit Tochter, die Tugend.*

Das Resultat von diesem Allen wäre demnach: Es liegt in der praktisch reflektirenden Vernunft allerdings ein Grund, von der bloßen moralischen Weltordnung zu einem vernünftigen Urheber derselben überzugehen — oder — der Mensch ist durch ein unabweisliches Bedürfnis seiner sinnlich vernünftigen Natur gedrungen, ein Wesen anzunehmen, das von der Welt verschieden und von dem die Welt selbst abhängig ist. Es ist also keine Klügeley (S. 16.), so zu urtheilen, sondern Nöthigung der Vernunft. Es wird dadurch die Überzeugung von einer moralischen Weltordnung nicht wankend

gemacht (Ebendaſ.), ſondern erſt bevestiget. Es ſteht deſhalb nicht mißlich um unſern Glauben (Ebendaſ.) wenn wir ihn nur mit Behauptung jenes Grundes der moralifchen Weltordnung behaupten können, weil eben das, was uns zur Annahme dieſer Ordnung nöthigt, im natürlichen Fortgange der Gedanken uns auch zur Annahme eines moralifchen Welturhebers und Weltregierers nöthigt. Es iſt dieſs kein Schulgeſchwätz, wodurch der Religion des freudigen Rechtthuns Abbruch geſchieht (S. 18.), ſondern ein natürliches Räſonnement der praktiſch reflektirenden Vernunft, mit welchem die Religion des guten Lebenswandels, und die d. rſelben zum Grunde liegende moralifche Selbſtſtändigkeit, ſehr wohl beſtehen kann; ein Räſonnement, das vor aller Philoſophie, ſowohl der ſich ſelbſt mißverſtehenden, als der ſich ſelbſt wohlverſtehenden, vorhanden war, und Trotz aller Philoſophie, von welcher Art ſie auch ſeyn möge, beſte-

hen wird; ein Raisonnement des gemeinen und gefunden Verstandes, das sich auch durch philosophirende Vernunft wohl rechtfertigen läßt, und eben darum auch vor ihrem Richtersthule als gültig anerkannt werden muß.

A n h a n g.

Unter den Paradoxien, womit der zweyte Auffatz etwas reichlich ausstaffirt ist, und welche zum Theile so beschaffen sind, daß sie dem ganzen Auffatze den Anstrich einer gewissen mit der Würde des Gegenstandes nicht wohl vereinbaren Keckheit geben, ist wohl eine der auffallendsten folgende (S. 22.): »Die Religion kann eben so gut mit dem Polytheismus, als mit dem Monotheismus, eben so gut mit dem Anthropomorphismus, als mit dem Spiritualismus zusammen bestehen. Wenn nur Moralität die Regel der Weltregierung bleibt, so ist es übrigens gleichgültig, ob man sich eine monarchische oder eine aristokratische Weltkonstitution denkt, und hätten die überirdi-

schen Menschen, die sich die Alten als Götter dachten, nur moralischer gehandelt, so wäre auch von Seiten des Herzens nichts gegen sie einzuwenden gewesen. Die Spekulation, die ihre Gränzen kennt, hätte ohnehin nichts gegen sie einzuwenden, und die Kunst möchte wohl eher ihre Entfernung beklagen.«

Wenn für das Daseyn eines unumschränkten Herrn der Welt ein Grund in der praktisch reflektirenden Vernunft nachgewiesen werden kann, so ist es vernünftig, ein solches Wesen anzunehmen. Wenn aber einmal Ein solches Wesen angenommen ist, so ist dadurch dem Bedürfnisse unsrer Vernunft in jeder Hinsicht Genüge geschehen. Denn ist jenes Wesen wirklich allvermögend, so kann es den moralischen Weltplan durch sich selbst ausführen, ohne der Beyhülfe anderer Wesen derselben Art zu bedürfen. Mehrere Götter anzunehmen ist also gar kein Grund da; wofür sich aber gar kein Grund nachweisen läßt, das anzunehmen, ist völlig unvernünftig. Eine solche An-

nahme würde selbst dem Interesse der *Spekulazion* entgegen seyn; denn die *Spekulazion*, wenn sie nur einigermaßen vernünftig verfahren will, verlangt überall — wenigstens scheinbare — Gründe; ausserdem ist sie keine *Spekulazion* der Vernunft, sondern der Einbildungskraft, mithin bloße Träumerey, wo man freylich der überirdischen Wesen so viele dichten kann, als man nur will. Der Polytheism ist daher eigentlich gar kein Produkt der *spekulirenden Vernunft*, sondern der *dichtenden Phantasie*.

Wenn man nun einmal der Einbildungskraft einen Freybrief ertheilt hat, in den übersinnlichen Regionen herumzuschwärmen: so wird sie nicht unterlassen, sich die mehrern Götter als mannichfaltig, mithin als von einander verschieden vorzustellen, folglich auch, weil sie alles anschaulich macht, die Vernunft aber zwischen mehrern unendlichen Vernunftwesen keinen Unterschied finden kann, sich Bilder von ihnen entwerfen, und diese Bilder, wenn sie nicht ganz

regellos und wahnwitzig verfahren will, von denenjenigen endlichen Vernunftwesen hernehmen, die sie kennt, also von den Menschen, mithin anthropomorphisiren. Dieser Anthropomorphism der Einbildungskraft aber ist mit der Moralität durchaus unverträglich. Durch ihn wird die Gottheit zu einem sinnlichen Wesen herabgewürdigt, den Schranken der Endlichkeit unterworfen, und so verschwindet die Idee der *Heiligkeit* Gottes, welche doch allein im Stande ist, die moralische Gesinnung rein und ächt zu bewahren, wenn sie mit der religiösen verbunden seyn soll. Mithin sind Polytheism und Anthropomorphism unzertrennlich verbunden, beyde aber dem Interesse der *Moralität* selbst zuwider. Denn Moralität bleibt bey solchem abentheuerlichen Glauben gewiß nicht die Regel der Weltregierung, sondern menschliche Leidenschaft, und insonderheit menschliche Herrschsucht tritt an die Stelle derselben. Die Gottheit wird dann ein despotisches, von blindem Hasse und blinder Vorliebe,

von

von Neid, Rachgier, ja sogar Wollust bewegtes Wesen, und der abentheuerliche Phantasieglaube sinkt so nach und nach herab bis zum krassesten Aberglauben, der den Göttern alle menschlichen Laster andichtet, und hernach die menschlichen Laster wieder mit dem Götterbeyspiele zu beschönigen sucht, mithin der Religion des guten Lebenswandels schnurstraks entgegen ist.

Was aber das Interesse der *Kunst* betrifft, so weiß ich nicht, ob diese nicht eher zur Entfernung jenes Aberglaubens, der ihr in alten Zeiten menschliche Götterbilder zur Darstellung darbot, sich Glück zu wünschen, als dieselbe zu beklagen haben möchte. Freylich gab jener Aberglaube der Phantasie der alten Künstler — wiewohl er zum Theile selbst aus ihrer, besonders der Dichter, Phantasie hervorging — eine reiche Nahrung, und veranlaßte die Schöpfung so vieler idealischen Menschengestalten, die wir noch jetzt als unübertrefflich dargestellt mit hoher Bewunderung anstaunen. Aber soll

sich denn der Genius des bildenden Künstlers immer nur in einem ewigen Kreise derselben Gegenstände herumtreiben? soll er immer nur im Abkopiren derselben Musterbilder unter verschiedenen Ansichten dargestellt seine Energie beweisen? — Wird der Schwung der Künstlerphantasie nicht ebendadurch gehoben, wird nicht die ästhetische Kultur des menschlichen Geistes in Ansehung der Mannichfaltigkeit und Vielseitigkeit befördert, daß die Künstlerphantasie durch Entfernung eines zwar an sich unsinnigen aber doch manche schöne Ansicht darbietenden Volksglaubens genöthigt wird, auf neue Objekte der Kunst und neue Darstellungen derselben zu sin-
nen? — Der Gewinn aus diesem Glauben für die ästhetische Kultur des menschlichen Geistes ist der Nachwelt in so vielen schönen Überbleibseln der alten Kunst gesichert, um ihren Geschmack daran zu bilden, und sich mit idealischen Vorstellungen zu begeistern. Aber wehe der Kunst, wenn sie ewig in so enge Grenzen

eingeschlossen bleiben sollte! — Wenn unsre Künstler jene genialischen Meisterwerke der alten Kunst noch nicht in ihren Produkten erreicht haben, so liegt dieß wohl mehr in andern zufälligen Umständen. Denn warum blieben denn die altrömischen Künstler so weit hinter den griechischen zurück, ungeachtet sie denselben Volksglauben, und noch überdieß die griechischen Muster in zahlloser Menge vor sich hatten? — Und erstreckt sich denn der Verlust, der aus der Entfernung jenes Volksglaubens für die Kunst allenfalls entstanden seyn möchte, auf die Kunst überhaupt oder nur hauptsächlich auf die durch Skulptur bildende Kunst? Dürfen sich die Poesie, die Malerey, die Musik, die Baukunst und andre schönen Künste wohl sonderlich härmern über einen Verlust, der ihren Werken so wenig Eintrag gethan hat, daß die neuere Kunst in diesen Zweigen ihrer Ausübung sich wohl ohne Furcht mit der alten messen darf? — Und am Ende, ist nicht die ästhetische Kultur des

Menschengeschlechts, so sehr sie auch der moralischen durch Veredlung der Sinnlichkeit die Hand bieten mag, dieser in Ansehung des höchsten Vernunftzwecks immer nur untergeordnet? Oder wollten wir etwa einen die Vernunft entehrenden und die Menschheit im allmählichen Fortschritte zum wahren Religionsglauben hemmenden Aberglauben wieder einführen, damit doch ja unsern Künstlern ein fruchtbarer Stoff zu ihren Produktionen gegeben werde? — — Zu welchen Abentheuerlichkeiten kann nicht die Sucht, durch Paradoxien zu glänzen, auch einen guten Kopf verleiten!

Z u s a t z.

Herr FICHTE hat in seiner *Appellazion an das Publikum* u. s. w. und späterhin in seiner *gerichtlichen Verantwortung* u. s. w. sich über seinen Glauben an Gott auf eine Art erklärt, welche allen fernern Streit mit ihm, so weit er die Sache selbst betrifft, überflüssig zu machen scheint. Da diese Erklärung mir bey Ausarbeitung vorstehender Abhandlung noch nicht bekannt seyn konnte, so konnte ich auch in der Abhandlung selbst darauf keine Rücksicht nehmen. Die zufällige Verspätigung des Abdrucks derselben aber setzt mich in Stand, das, was ich nicht antizipiren konnte, wenig-

stens nachzutragen. Die Gerechtigkeit, die man jedem Angeklagten schuldig ist, und das Interesse der Sache selbst fodert mich dazu auf; ich bitte also nur um die Erlaubniß, jener Erklärung meinerseits einige Reflexionen beyzufügen.

Herr FICHTE erklärt also in den beyden eben angeführten Schriften*), er verstehe unter einer *Substanz* ein *in Raum und Zeit* (mithin) *sinnlich existirendes Wesen*; wenn er also der Gottheit das Prädikat der *Substantialität* und folglich auch der *Existenz* abgesprochen habe, so habe er bloß behaupten wollen, Gott sey keine *Materie*, welche man sehen, hören, fühlen u. s. w. könne. Wenn nun lediglich dieß die Meynung des Herrn FICHTE war, so kann man sich zwar auf der einen Seite kaum enthalten, auszurufen: *Quel bruit sur une omelette!* — auf der andern aber, zu fragen, ob nicht Herr FICHTE selbst an diesem Lärmen Schuld war, warum er sich nicht

*) Appell. S. 59. und Verantw. S. 40.

gleich so bestimmt und deutlich über den Sinn seiner Worte erklärte, da er voraus sehen mußte, daß sie Anstoß erregen würden, und warum er endlich diese Lehre als eine neue der Wissenschaftslehre eigenthümliche Theorie des religiösen Glaubens ankündigte? Von *Anaxagoras* an, der die Gottheit zuerst *νοῦς* nannte, bis auf *Leibnitz*, der sie die unendliche *μονάς* nannte, haben die Philosophen einmüthig (unbedeutende Ausnahmen bildlicher und eben darum zweydeutiger Ausdrücke abgerechnet) die *Unkörperlichkeit* Gottes behauptet. Selbst *Epikur*, bey dem alles Materie war, konnte es doch nicht mit der Vernunft verträglich finden, den Göttern einen wirklichen Körper beyzulegen, sondern suchte sich mit einem *Quasi - corpus* zu helfen, und versetzte diese Götter außerhalb der sichtbaren Welt in seine sogenannten *μετανοσμία*. Doch was brauchen wir uns auf die Philosophen zu berufen? Verbiethet nicht das *Mosaische Gesetz* ausdrücklich jede sinnliche Darstellung der Gottheit?

Und sagt nicht das *Evangelium Jesu* mit klaren Worten, daß Gott ein Geist sey, und nur im Geiste würdig angebetet werde? Und ist nicht die Unkörperlichkeit Gottes unter uns *Katechismuslehre*? — Also über die Sache selbst ist kein Streit zwischen Herrn FICHTE und seinen Gegnern. Es ist ausgemacht und allgemein unter uns zugestanden, *Gott ist keine Materie*. Der Streit ist also ein bloßer Wortstreit oder ein Schulgezänk über die Frage: Ob Gott nicht gleichwohl eine *Substanz* genannt werden dürfe? oder um den Streitpunkt schulgerechter zu bestimmen, ob es uns, als beschränkten Vernunftwesen, nicht erlaubt sey, das unendliche Wesen, welches wir Gott nennen, und an welches zu glauben wir (auf was immer für eine Weise) genöthigt sind, durch diejenigen Prädikate zu denken, durch welche unser Verstand vermöge seiner ursprünglichen Handlungsweise genöthigt ist, reale Objekte überhaupt zu denken, z. B. durch die Begriffe Substantialität, Kausalität, Wirk-

lichkeit u. s. w.? — Dafs nun der Begriff Gottes, eines *übersinnlichen* und *unendlichen* Wesens, als eines *sinnlichen*, mithin *beschränkten* Wesens, eben so in sich selbst widersprechend sey, als der Begriff eines viereckigten Zirkels, bedarf keines Beweises. So wenig der Gottheit ein *sinnliches Würgen* beygelegt (Gott als *caussa phaenomenon* gedacht) werden kann, so wenig kann ihr auch ein *sinnliches Seyn und Bestehen* beygelegt (Gott als *substantia phaenomenon* gedacht) werden. Wenn ich nun aber aus den Begriffen der Substantialität und Kausalität die Bedingungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, entferne, mithin die Begriffe in ihrer *ursprünglichen Reinheit* (die *Kategorie ohne Schema*) nehme, und nun das unendliche Subjekt vermittelt dieser so bestimmten Merkmale als *absolut* und *unabhängig von jenen Bedingungen* in Ansehung seines Seyns und Handelns (als *substantia* und *caussa noumenon*) denke, nicht

um dadurch das Wesen der Gottheit *theoretisch* bestimmen zu wollen, sondern um nur zum *Behufe des praktischen Glaubens* eine Gottheit überhaupt denken zu können: so sieht man nicht ein, was in diesem Gedanken *Widersprechendes* enthalten seyn soll. *) Freylich ist dem *Verstande* ein von jenen Bedingungen unabhängiges Seyn eben so *unbegreiflich*, als ein solches Wüirken, eben darum, weil Beydes keine Vorstellung des an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebundenen Denkvermögens (des *Ver-*

*) Muß nicht jedes (selbst das endliche) moralische Wesen, wiefern es *moralisch* ist, gedacht werden, als *substantia noumenon*? Denn es existirt als solches nicht in Raum und Zeit, und ist doch ein selbstständiges, von dem, was in Raum und Zeit existirt, verschiedenes Wesen. Eben so muß es, wiefern es moralisch wüirkt, gedacht werden als *caussa noumenon*. Denn das moralische Wüirken, als solches, kann nicht auf Raum und Zeit bezogen werden, weil es sonst kein

standes) also kein *Begriff*, sondern eine Vorstellung des sich selbst von jenen Bedingungen entbindenden Denkvermögens (der *Vernunft*) mithin eine *Idee* ist. Aber wird denn dadurch Gott zum *Götzen* gemacht, wenn sich die Vernunft der Fesseln der Sinnlichkeit zu entschlagen, und, so gut sie kann, zu dem Unendlichen zu erheben sucht? Mag immerhin unser beschränkter Geist den Unendlichen in seiner Unendlichkeit nicht fassen können! Dem Glauben, dem ächten Religionsglauben, der dem Heiligen bloß

freies Würgen, keine absolute Selbstbestimmung zum Handeln wäre. Alles in Raum und Zeit Wirkende ist, als solches, nothwendig bestimmt. Das endliche moralische Wesen ist also, als solches, selbst ein übersinnliches Wesen, und ist dennoch genöthigt, sich selbst, auch in dieser Qualität, durch die Kategorien (Substantialität, Kausalität u. s. w.), obwohl durch die unversinnlichten, nichtschematisirten, zu denken.

um seiner Heiligkeit willen huldigt; thut dieß so wenig Abbruch, daß er vielmehr eben dadurch leiden würde, wenn wir den Unendlichen in seiner ganzen Majestät und Herrlichkeit zu erkennen vermöchten. Wenn wir also genöthigt sind, eine *Gottheit*, oder, wie man es lieber nennen will, etwas *Göttliches* überhaupt anzunehmen, so sind wir auch wohl berechtigt, dieses Göttliche als ein *Selbstständiges*, *Wirkendes* und *Wirkliches*, und, wiefern es ein *moralisches* Wesen seyn soll, als ein *Persönliches*, *Vernünftiges* und *Freyes* zu denken, ohne dadurch in *Abgötterey* zu verfallen. Für die Theorie aber (das wissenschaftliche Erkenntniß) kann daraus eben so wenig ein Nachtheil entspringen, als für die Praxis, sobald man nur eingedenk ist, daß man durch alle diese Prädikate die Natur, das Wesen der Gottheit nicht erkennt, sondern daß es nur Stützen des endlichen Vernunftwesens sind, um sich im praktischen Glau-

ben mit seinen Gedanken zu dem Unendlichen erheben zu können.

Hiermit stimmen denn auch die Ausprüche zweyer Denker ein, deren Namen Herr FICHTE selbst, wie die ganze philosophische Welt, mit Achtung nennt — Ausprüche, die hier *nicht* zur *Bestätigung*, sondern *bloß* zur *Erläuterung* des obigen Rälonnements angezogen werden. Herr KANT macht gelegentlich in den *metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* (S. 112.) die Bemerkung, es sey unmöglich, sich von der Erzeugung eines mit Freyheit begabten Wesens durch eine physische Operazion einen Begriff zu machen, und setzt dann in einer besondern Anmerkung noch folgendes hinzu: »Selbst nicht, wie es möglich ist, »daß *Gott* freye Wesen *erschaffe*; denn »da wären, wie es scheint, alle künftigen Handlungen derselben durch jenen »ersten Akt vorherbestimmt, in der Kette der Naturnothwendigkeit enthalten,

»mithin nicht frey. Dafs sie aber (wir
 »Menschen) doch frey sind, beweiset der
 »kategorische Imperativ in moralisch-
 »praktischer Absicht, wie durch einen
 »Machtspruch der Vernunft, ohne dafs
 »diese doch die *Möglichkeit dieses Ver-*
 »*hältnisses einer Ursache zur Wirkung*
 »in theoretischer Absicht begreif-
 »lich machen kann, weil *beyde über-*
 »*sinnlich* sind. Was man ihr hierbey
 »allein zumuthen kann, wäre blofs, dafs
 »sie bewiese, es sey in dem Begriffe von
 »einer *Schöpfung freyer Wesen* kein
 »Widerspruch; und dieses kann da-
 »durch gar wohl geschehen, dafs gezeigt
 »wird, der Widerspruch ereigne sich nur
 »dann, wenn mit der *Kategorie der*
 »*Kausalität* zugleich die *Zeitbedingung*,
 »die im Verhältnisse der Sinnen-
 »objekte nicht vermieden werden kann
 »(dafs nämlich der Grund einer Wirkung
 »vor dieser vorhergehe), auch in das
 »Verhältnifs des Überfinnlichen
 »zu einander hinüber gezogen wird,

»(welches auch wirklich, wenn jener
 »Kausalsbegriff in theoretischer Ab-
 »sicht objektive Realität bekommen soll,
 »geschehen müßte); der Widerspruch
 »aber verschwinde, wenn in moralisch-
 »praktischer, mithin nichtsinnnli-
 »cher, Absicht die *reine Kategorie* (oh-
 »ne ein ihr untergelegtes Schema) im
 »Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.« —
 Daher sagt *Ebenderfelbe* in einer bereits
 oben angeführten Stelle mit Recht: »Der
 »Satz: *Gott sey die Ursache auch*
 »*der Existenz der Substanzen*, darf
 »niemals aufgegeben werden, ohne den
 »Begriff von Gott zugleich mit aufzuge-
 »ben.« Wenn nun Gott *Ursache* der
Substanzen mit Recht genannt werden
 kann, so kann er ohne Zweifel auch
 selbst mit Recht *Substanz* genannt wer-
 den; denn beyde Begriffe sind völlig
 gleichartig.

Ungefähr eben so äußert sich Herr
 REINHOLD mit seinen einverständnen

Freunden in den *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität* (B. 1. S. 144. ff.). Nachdem er nämlich (§. 263.) bemerkt hat, daß die Erfüllung des Sittengesetzes nur dann als äußerlich möglich angesehen werden könne, wenn die Natur so eingerichtet und beschaffen sey, daß sie unter dem Charakter eines Mittels der Sittlichkeit gedacht werden dürfe, fährt er (§. 264.) also fort: »Dieser Charakter
 »kommt der Natur nur insoferne nothwendig zu, inwieferne sie als *Wirkung*
 »einer *unendlichen, freyen*, und die Erfüllung des Sittengesetzes als Endzweck
 »durch sie beabsichtigenden *Ursache* gedacht wird, welche, inwieferne die ganze Natur von ihrem Wirken abhängt,
 »*allmächtig*, und, inwieferne das Sittengesetz die Art und Weise (die Form) dieses Wirkens ist, *heilig* heist. Die Natur wird durch das Gewissen als
 »*Werk Gottes* geglaubt.« — Und weiter hin (§. 270.) wird noch hinzugesetzt:
 »Der

» Der Glaube an Unsterblichkeit wird
 » durch den Glauben an Gott unterstützt,
 » indem *Gott* als dasjenige Wesen ge-
 » dacht wird, *welches sowohl die Personen*
 » *als die Sachen zur Erfüllung des Sit-*
 » *tengesetzes ins Daseyn gerufen hat,*
 » und die zu diesem Endzweck erforder-
 » liche endlose Fortdauer der endlichen
 » freyen Wesen zu gewähren durch seine
 » Allmacht das Vermögen und durch sei-
 » ne Heiligkeit den Willen hat.« *)

*) Folgende Stelle aus KANT's *Kritik der prakti-*
schen Vernunft (S. 245. ff. Aufl. 2) gehört
 noch vorzüglich zur Erläuterung der obigen
 Behauptung von der Befugniss der Vernunft,
 übersinnliche Objekte zum Behuf des Prakti-
 schen durch die Kategorien zu denken:
 » Zu jedem Gebrauche der Vernunft in An-
 sehung eines Gegenstandes werden reine Ver-
 standesbegriffe (*Kategorien*) erfordert, ohne
 die kein Gegenstand gedacht werden kann.
 Diese können zum *theoretischen* Gebrauche
 der Vernunft, d. i. zu *dergleichen Erkennt-*
niss nur angewendet werden, sofern ihnen

Noch sey mir erlaubt zur Erläuterung dessen, was in der Abhandlung von dem Verhältnisse des Glaubens an Gott zur Moralität gesagt worden ist, aus der zuletzt genannten *Reinhold'schen* Schrift folgende §§. anzuführen:

§. 275.

Gleichwie das Wesen der *Religion* als Überzeugung darin besteht: daß das Sittengesetz als Endzweck des Weltalls und Wille des Welturhebers geglaubt wird:

zugleich Anschauung (die jederzeit sinnlich ist) untergelegt wird, und also bloß, um durch sie ein Objekt möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind hier aber *Ideen* der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können. Allein es ist hier auch nicht um das *theoretische Erkenntniß* der Objekte dieser Ideen, sondern nur darum, daß sie überhaupt Objekte haben, zu thun. Diese Realität verschafft reine praktische Vernunft, und hierbey hat die theoretische Ver-

so besteht das Wesen der *Religiosität* in dem Entschlusse und dem Bestreben, das Sittengesetz als den Willen Gottes durch unsre Handlungen geltend zu machen. Sie ist also die *beständige Rücksicht auf Gott* bey unserm freyen Thun und Lassen und durch dasselbe.

§. 276.

Sie ist theils die Rücksicht auf die *Heiligkeit*, theils die Rücksicht auf die

nunft nichts weiter zu thun, als jene Objekte durch Kategorien bloß zu *denken*, welches ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Kategorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein *Objekt überhaupt* bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag. Nun ist den Kategorien, sofern

Allmacht Gottes. Jene ist die freye Achtung gegen den, im Sittengesetze selbst bestehenden, heiligen Willen des Allmächtigen — diese die Furcht und Hoffnung gegen den, unser Wohlbefinden nach unserm Wohlverhalten, unser Schicksal nach unsrer Würdigkeit bestimmenden, allmächtigen Willen des Heiligen.

§. 277.

Jene *Achtung gegen Gott* ist nur durch die *Achtung gegen das Sittenge-*

sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Objekt in der Anschauung zu geben möglich; es ist aber doch, *dass ein solches wirklich sey*, mithin die Kategorie, als eine bloße Gedankenform, hier *nicht leer* sey, sondern Bedeutung habe, durch ein Objekt (welches die praktische Vernunft im Begriffe des höchsten Gutes ungezweifelt darbietet) die *Realität der Begriffe* (die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts

setz denkbar, und zwar so, daß dieses keineswegs darum geachtet wird, weil es der Wille des *Allmächtigen*, sondern, daß dieser nur darum geachtet wird, weil er das Sittengesetz selber, folglich *heilig* ist. Daher die Ehrfurcht und Liebe gegen Gott auch nur als Ehrfurcht und Liebe des Gesetzes als seines Willens möglich ist. *Wer das Gesetz hat und hält, der ist, der Gott liebet.*

§. 278.

Furcht und Hoffnung gegen den Allmächtigen sind nur dadurch und insofer-

gehören) hinreichend gesichert, ohne gleichwohl durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung des Erkenntnisses nach theoretischen Grundsätzen zu bewürken. Wenn, nächst dem, diese Ideen von Gott u. s. w. durch Prädikate bestimmt werden, die von unsrer eignen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als *Versinnlichung* jener reinen Vernunftideen (*Anthro-*

ne Religiosität, daß und inwieferne sie *nothwendige Folgen der Achtung gegen das Gesetz*, nicht *zufällige Wirkungen der Selbstliebe* sind. Sie erfolgen aber nothwendig aus jener Achtung, inwieferne dieselbe von der Allmacht des Heiligen fodert und erwartet, *daß das Schicksal eines freyen endlichen Wesens dem sittlichen Gebrauche seiner Freyheit angemessen sey.*

§. 279.

Die *Furcht* und *Hoffnung*, die aus *dieser Überzeugung und Gesinnung* er-

ptomorphism) « — folglich auch nicht als *Abgötterey* — » noch als *überschwengliches Erkenntniß* überfinnlicher Gegenstände ansehen; denn diese Prädikate sind keine andern als *Verstand* und *Wille*, und zwar so im Verhältnisse gegen einander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur, so weit von ihnen ein rei-

folgt, und insoferne als die *sittliche* (*kindliche*) von der, von jener Überzeugung und Gefinnung unabhängigen, *nicht-sittlichen* (*knechtischen*) unterschieden werden muß, *schränkt keineswegs den sittlichen Gebrauch der Freyheit des Willens ein*, sondern stellt vielmehr denselben und die zu demselben unentbehrliche *Besonnenheit* dadurch sicher, *dass sie das Übermaass der unwillkürlichen Begierden niederschlägt*, und die Furcht und Hoffnung des Zeitlichen durch die Furcht und Hoffnung des Ewigen mäßigt.

§. 280.

Durch die Achtung gegen den Heiligen wird das *Bewusstseyn des Sittengesetz-*

ner praktischer Gebrauch gemacht wird. Von allem übrigen, was diesen Begriffen *psychologisch* anhangt, d. i. sofern wir diese

tzes und der sittliche Entschluß vermittelt der Vorstellung des in dem Willen Gottes realisirten Sittengesetzes belebt, und die in einzelnen Fällen besondrer Schwierigkeit der Pflichterfüllung sich verdunkelnde Überzeugung von der Möglichkeit derselben aufgehehlt.

§. 297.

Diese Religion ist ihrem Wesen nach bloße Gewissenssache, und als solche Überzeugung der bloß natürlichen Vernunft, und ausschließendes Eigenthum

unfre Vermögen in ihrer Ausübung empirisch beobachten, wird abstrahirt, und so bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen « — Gott als Intelligenz, Person u. s. w. — » denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisches Gesetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntniß Gottes, aber nur in praktischer Beziehung. «

des gemeinen und gefunden Verstandes. Eben darum ist sie weder eine künstliche Wirkung der Philosophie, noch eine übernatürliche der Offenbarung, weder ein metaphysisches Lehrgebäude, noch eine politische Maschine, keine ausschließende Denkart weder für privilegierte Klassen gewisser Lieblinge der Natur oder Auserwählter der Gnade, noch für den Pöbel aus allen Ständen. Sie begründet keineswegs die Sittlichkeit, wird aber durch die Anlage zu derselben begründet, und kann darum die sittliche Überzeugung weder hervorbringen noch ersetzen, weil sie dieselbe theils voraussetzt, theils vollendet, und nichts als die *vollständige, konsequente sittliche Überzeugung selbst* — die Harmonie der durch's Gewissen unbedingt gebietenden, und im Erkenntnißvermögen über den Endzweck der Natur räsonnirenden Vernunft mit sich selber — *die durch Sittlichkeit begründete Eintracht zwischen Kopf und Herz* — die Denkart der sich selbst er-

kennenden Humanität, folglich des einhelligen Bestrebens nach sittlicher Aufklärung und Zucht ist. *Seelig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!*

Inhaltsanzeige.

Briefe über die Wissenschaftslehre. S. 11—60

Erster Brief.		13—20
Zweyter Brief.		20—24
Dritter Brief.		24—36
Vierter Brief.		36—44
Fünfter Brief.		44—48
Sechster Brief.		49—52
Siebenter Brief.		53—59

Abhandlung über den religiösen Glauben. 61—138

Abhandlung.		63—108
Anhang.		109—116
Zusatz.		117—138

D r u c k f e h l e r :

S. 66. Z. 6. von unten l. *heisst* st. *heiss*.

S. 73. Z. 12. von oben l. *die* lt. *der*.

Krug, Wilhelm Traugott,

Briefe über die Wissenschaftslehre Nebst einer Abhandlung über die von
derselben versuchte Bestimmung des religiösen Glaubens

Leipzig 1800

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916235-5